

BERTRAND GIGUÈRE

ANALYSE COMPARATIVE ET CROISEMENT DU DISCOURS PSYCHO-  
SPIRITUEL DE THOMAS KEATING AVEC LA PENSÉE PSYCHANALYTIQUE DE  
D. W. WINNICOTT, ET AVEC LE RENOUVEAU TRINITAIRE AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE.

Thèse présentée  
Au Centre d'études du religieux contemporain  
comme exigence partielle du programme  
de Doctorat en études du religieux contemporain  
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

CENTRE D'ÉTUDES DU RELIGIEUX CONTEMPORAIN  
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

2018

© BERTRAND GIGUÈRE, 2018

## Remerciements

La rédaction de cette thèse m'a demandé beaucoup de concentration et de réflexion au cours des quatre dernières années. Cela aurait été impossible sans l'acceptation de ma conjointe, Christiane, qui a patiemment consenti à me voir absorbé de la sorte et à entendre mes questionnements et réflexions. Bien qu'intéressée par la théologie et la psychanalyse, elle s'est réjouie de me voir terminer le travail. Je lui suis très reconnaissant de cette preuve d'affection et heureux de pouvoir lui accorder maintenant une meilleure présence d'esprit.

Plusieurs personnes m'ont aidé grandement et de diverses manières à la réalisation de cette recherche. Il n'est pas possible d'en produire une liste complète, mais je leur exprime toute ma reconnaissance pour les conseils et commentaires prodigués.

Concernant les personnes qui ont contribué de plus près, je tiens tout d'abord à remercier le professeur Marc Dumas, directeur de cette thèse, qui a su apporter son support et ses judicieux conseils tout au long de ce travail intense de rédaction et particulièrement aux moments plus ardu. J'ai apprécié beaucoup son accessibilité et sa disponibilité pour répondre sans délai aux différents questionnements. Sa compétence et son expérience ont été senties notamment sur le plan de la théologie et de la méthode, alors qu'il a judicieusement posé les balises permettant de préciser le sujet de recherche et la problématique. La réalisation de ces étapes fondamentales permet à l'ensemble des autres démarches de s'orienter efficacement par la suite.

En tant que directeur adjoint de ma recherche, le professeur Louis-Charles Lavoie a fait preuve de beaucoup d'intuition et de compétence en suggérant D. W. Winnicott comme auteur de référence pour le volet psychologique de ma thèse. Il a su ensuite encadrer habilement sans restreindre mes initiatives et en apportant les éléments importants afin que le travail de recherche soit efficace. L'étude des textes de Winnicott m'a permis de constater progressivement la pertinence de ce choix, et de découvrir une profusion d'éléments venant appuyer le discours psycho-religieux de Thomas Keating, l'auteur principalement concerné dans cette thèse.

Le développement spirituel est le sujet central de ma recherche, et la pratique du silence intérieur qui le favorise m'a rejoint grâce au dévouement de certaines personnes qui ont eu à cœur de transmettre leur spiritualité. En agissant ainsi elles deviennent « pères spirituels » par leur don inestimable. Soulignons ici, plus particulièrement, le rôle de Bernard Dionne qui, le premier, m'a invité, en 2005, avec quelques autres personnes, à une première séance de silence intérieur. L'étincelle a jailli et la flamme se développe depuis. Nos discussions sur le cheminement spirituel m'ont permis par la suite de voir plus spirituellement, et peu à peu, de prendre davantage conscience d'une Présence tout autre et de sa proximité insoupçonnée dans un dialogue qui existe depuis toujours et s'intensifie.

Le développement spirituel peut connaître un essor inattendu lorsque le temps alloué au silence intérieur et au lâcher-prise, relativement à nos préoccupations quotidiennes, est augmenté selon les conditions particulières d'une retraite intensive de silence. Je tiens à remercier spécialement sur ce point Yvan Cloutier qui a su habilement me convaincre de faire une première retraite. Les effets bénéfiques ressentis par la suite m'ont amené à refaire annuellement cet exercice spirituel très enrichissant. De plus, les discussions avec Yvan sur la théologie spirituelle et la prière de consentement m'ont beaucoup aidé à m'approprier ce chemin nouveau, et à être plus attentif spirituellement afin de mieux discerner les effets de la relation avec la Présence ineffable en nous tous.

Je souligne également le rôle très important des personnes de mon groupe de prière de consentement : Angèle, Carole, Danielle, Élise, Jacques, feu Lauréat, Lise et Louise qui, par leur fidélité à la pratique du silence intérieur et leur partage relativement à leur cheminement spirituel, m'ont supporté dans l'assiduité à cette forme d'intériorisation et à l'exercice de la *lectio divina*. Je tiens à remercier spécialement Angèle pour la révision des textes et la correction du français.

Je remercie finalement les donateurs de la Fondation de l'Université de Sherbrooke pour les bourses reçues pendant le programme du doctorat. Cette aide généreuse reconnaissait mes efforts et m'a encouragé grandement dans la poursuite du programme.

## REMARQUES

1 - Uniquement dans le but d'alléger l'écriture, nous utiliserons seulement le genre masculin de certains mots.

2 - Certains mots commenceront par une lettre majuscule pour signifier une entité globale, par exemple, « Création » pour tout l'être en général alors que « création » peut désigner des œuvres humaines. De même, « Transcendance », « Réalité Ultime », Fils, Esprit, Trinité, « Amour »,...etc., sont des termes pour désigner Dieu.

3 - Les mots en italique suivis d'un astérisque reçoivent une définition dans le glossaire. Plusieurs définitions réfèrent au sens donné par les auteurs : Keating et Winnicott. Parfois nous ajoutons quelques explications, dans le corps du texte, en note de bas de page, afin de préciser notre interprétation.

4 - Plusieurs écrits de Keating et de Winnicott ont été traduits en français. Nous donnerons la référence des traductions, entre crochets, après celle du document source.

5 - La date de production de chacun des écrits de Winnicott diffère parfois de plusieurs années de la date de leur publication. La date de production est mentionnée dans la note de bas de page reliée à la première mention d'un texte spécifique. Par la suite, le lecteur peut trouver plus facilement cette date de production dans la bibliographie. Elle est placée entre parenthèses à la suite du titre de chacun des textes.

6 - Les citations en anglais recevront généralement notre interprétation toute de suite après leur présentation. Dans certains cas nous donnerons en note de bas de page, et entre crochets, la traduction française, avec sa référence ou la mention : Notre traduction.

## Table des matières

<b>Remerciements</b>	<b>2</b>
<b>Remarques</b>	<b>4</b>
<b>Table des matières</b>	<b>5</b>
<b>Introduction générale</b>	<b>13</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE</b>	
<b>PURIFICATION</b>	<b>29</b>
<b>Introduction partie 1</b>	<b>30</b>
<b>Chapitre 1</b>	
<b>Les notions de vrai self et de faux self selon Thomas Keating</b>	<b>31</b>
Introduction	31
1.1 Dans le sillage de la tradition chrétienne	36
1.2 La concept de vrai self selon Keating	50
1.3 Le concept de faux self selon Keating	59
1.3.1 La résilience du faux self	66
1.3.2 Les émotions affligeantes et le faux self	68
1.3.3 Condition humaine et faux self	69
1.3.4 La conscience d'adhésion mythique	76
1.3.5 La conscience mentale égoïque	78
<b>Conclusion</b>	<b>79</b>

**Chapitre 2****Les concepts de vrai self et de faux self keatingniens à l'épreuve des observations de Winnicott** 85**Introduction** 852.1 Compatibilité du vrai self keatingnien par Winnicott 882.1.1 L'unicité personnelle 892.1.2 Une profonde liberté 962.1.3 Une identité véritable au potentiel transcendant 992.2 Compatibilité du faux self keatingnien par Winnicott 1102.2.1 Une fonction défensive 1122.2.2 Soumission du faux self 1222.2.3 Égocentrisme du faux self 1292.3 Comparaison des concepts de vrai self et de faux self, keatingniens et winnicottiens 1432.3.1 Comparaison du vrai self keatingnien au vrai self winnicottien 1431 - L'unicité de la personne 1432 - Une profonde liberté 1443 - Notre identité véritable 1454 - Un potentiel transcendant 1462.3.2 Comparaison du faux self keatingnien au faux self winnicottien 1491 - Une fonction défensive 1492 - Un refoulement 1513 - Un asservissement 1524 - Un blocage émotionnel et relationnel 1532.4 Résumé de la comparaison des concepts de vrai self et de faux self keatingniens et winnicottiens 155**Conclusion** 157

**Chapitre 3****Silence intérieur et déstructuration du faux self** \_\_\_\_\_ 160

## Introduction \_\_\_\_\_ 160

3.1 La dynamique thérapeutique de la *Centering Prayer* selon Thomas Keating \_\_\_\_\_ 162

## 3.2 La perception de Keating concernant le rôle, dans le cheminement spirituel, des nuits obscures dont parle Jean de la Croix. \_\_\_\_\_ 173

## 3.2.1 La nuit des sens, une expérience de l'absence de Dieu \_\_\_\_\_ 175

## 3.2.1.1 Les signes de la nuit des sens \_\_\_\_\_ 175

## 3.2.1.2 Les épreuves de la nuit des sens \_\_\_\_\_ 178

## 3.2.2 La nuit de l'esprit, un approfondissement de la nuit des sens \_\_\_\_\_ 180

## 3.2.2.1 Fruits de la nuit de l'esprit \_\_\_\_\_ 181

## 3.2.3 Les nuits obscures, une grâce divine \_\_\_\_\_ 183

## 3.3 La compatibilité de la pratique du silence intérieur avec la pensée de Winnicott \_\_\_\_\_ 185

## 3.3.1 La capacité d'être seul \_\_\_\_\_ 186

## 3.3.1.1 Qu'entend-il exactement par le mot « seul »? \_\_\_\_\_ 186

## 3.3.1.2 Les bons objets intériorisés \_\_\_\_\_ 188

## 3.3.1.3 La scène primitive \_\_\_\_\_ 189

## 3.3.1.4 Le développement de la capacité d'être seul \_\_\_\_\_ 189

## 3.3.1.5 La relation au moi \_\_\_\_\_ 190

3.3.1.6 Points de convergence et de divergence du texte « The Capacity to be Alone » par rapport à la dynamique cyclique de la *Centering Prayer* \_\_\_\_\_ 192

## 3.3.1.7 Points de convergence et de divergence du texte « The Capacity to be Alone » par rapport aux nuits obscures du cheminement spirituel \_\_\_\_\_ 195

## 3.3.2 La place de la régression dans la psychothérapie \_\_\_\_\_ 198

3.3.2.1 Points de convergence et de divergence du texte « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up » par rapport à la dynamique cyclique de la <i>Centering Prayer</i>	213
3.3.2.2 Points de convergence et de divergence du texte « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up » (1954) par rapport aux nuits obscures du cheminement spirituel	217
<b>Conclusion</b>	223
<b>Conclusion première partie</b>	230
<b>DEUXIÈME PARTIE</b>	
<b>ILLUMINATION, UNION ET UNITÉ</b>	231
<b>Introduction de la deuxième partie</b>	232
<b>Chapitre 4</b>	
<b>Le discours théologique keatingnien et son insertion dans le renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle</b>	234
<b>Introduction</b>	234
4.1 Foi en l’inhabitation trinitaire et illumination	235
4.1.1 Rétrospective	235
4.1.2 Cataphatisme et apophatisme	238
4.1.3 Les principaux traits du discours théologique keatingnien	240
4.1.3.1 Éveil christocentrique: le Fils nous vit en Christ personnel	249
4.1.3.2 Éveil ecclésial : le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines	255
4.2 Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX <sup>e</sup> siècle	259



4.2.1	Introduction	259
4.2.2	Le fait et les enjeux	262
4.2.3	Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée	264
4.2.4	La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire	266
4.2.5	Les cappadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte œcuménique	267
4.2.6	La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par-delà les embarras de l'analogie et de l'analogie	268
4.2.7	La théologie trinitaire spéculative comme « exercice Spirituel », suivant saint Thomas d'Aquin	271
4.2.8	La trinité hégélienne : la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire	274
4.2.9	L'apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire	276
4.2.10	Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth	278
4.2.11	Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar. Le statut trinitaire de l'amour comme « transcendantal pur et simple »	283
4.2.12	L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire	289
4.2.13	Prospective	293
4.2.14	Conclusion du résumé des textes du collectif	294
4.3	Les principales caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire au XX <sup>e</sup> siècle	295
4.3.1	L'amour, comme « transcendantal pur et simple »	295
4.3.2	L'axiome Rahnérien	296
4.3.3	La présence permanente de la Trinité en l'être humain	298
4.3.4	Les étapes, les tâches, et les enjeux du renouveau	299
4.3.5	Les facteurs qui ont permis de sortir de la théologie descendante des manuels	303

4.3.6	Trois nouvelles lignes de réflexion_____	306
4.3.7	Équilibre entre cataphatisme et apophatisme_____	307
4.3.8	Recherches à poursuivre pour favoriser un prolongement éclairé et continu du renouveau de la théologie trinitaire_____	308
4.4	Comparaison du discours théologique keatingnien avec les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire_____	309
4.4.1	Points de convergence_____	309
4.4.1.1	Repenser le mystère d'un Dieu trine en tant qu'être de relation_____	309
4.4.1.2	La redécouverte du Dieu-Amour_____	311
4.4.1.3	L'inhabitation trinitaire, la sortie du dualisme_____	312
4.4.1.4	L'expérience de la chair, une invitation à entrer dans la périchorèse_____	313
4.4.1.5	Le Fils nous vit en tant que personne unique en Christ_____	315
4.4.1.6	Le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines_____	316
4.4.1.7	Équilibre entre apophatisme et cataphatisme_____	318
4.4.1.8	Un Fils de même nature que le Père_____	318
4.4.1.9	Silence intérieur et théologie trinitaire_____	319
4.4.1.10	Exégèse et conceptualité trinitaire_____	319
4.4.1.11	Universalité de l'expérience de Dieu_____	320
4.4.2	Points de divergence_____	320
4.4.2.1	Corrélation et non pas identification_____	320
4.4.2.2	Le Père - « seule source première »_____	321
4.4.2.3	Poussée philosophique et <i>Centering Prayer</i> _____	321
<b>Conclusion</b> _____		<b>323</b>

**Chapitre 5****Union transformante et unité en Dieu** \_\_\_\_\_ 326**Introduction** \_\_\_\_\_ 326

## 5.1 La perception keatingnienne du développement de la relation à Dieu \_\_\_\_\_ 330

## 5.1.1 Quatre consentements \_\_\_\_\_ 331

## 5.1.2 Les étapes de la prière contemplative \_\_\_\_\_ 334

## 5.1.3 Les nuits obscures \_\_\_\_\_ 339

## 5.1.4 L'union transformante \_\_\_\_\_ 339

## 5.1.5 L'unité en Dieu \_\_\_\_\_ 344

## 5.2 Le développement affectif et relationnel de l'enfant selon Winnicott \_\_\_\_\_ 354

## 5.2.1 Les stades préprimitifs \_\_\_\_\_ 354

## 5.2.2 Le développement affectif primaire \_\_\_\_\_ 355

## 5.2.2.1 La relation primaire à la réalité extérieure \_\_\_\_\_ 356

## 5.2.2.2 Le stade de la cruauté précoce et de non inquiétude \_\_\_\_\_ 358

## 5.2.2.3 Stade intermédiaire \_\_\_\_\_ 359

## 5.2.2.3.1 La position dépressive, un passage de la non inquiétude à la sollicitude \_\_\_\_\_ 360

## 5.2.3 L'objet transitionnel \_\_\_\_\_ 369

## 5.3 Points de convergence et de divergence entre le développement de la relation à Dieu selon Keating et le développement affectif et relationnel de l'enfant selon Winnicott \_\_\_\_\_ 387

## 5.3.1 Points de convergence \_\_\_\_\_ 387

## 5.3.1.1 La nuit des sens, un stade d'inquiétude et de culpabilité \_\_\_\_\_ 388

## 5.3.1.1.1 Sentiment de grande perte et désillusionnement \_\_\_\_\_ 389

## 5.3.1.1.2 Sentiment de culpabilité de l'orant envers Dieu et de l'enfant envers sa mère \_\_\_\_\_ 389

## 5.3.1.1.3 Goût du priant pour l'intimité avec Dieu et attrait de l'enfant pour la relation d'objet \_\_\_\_\_ 390

## 5.3.1.2 La nuit de l'esprit, un passage étroit vers une liberté insoupçonnée \_\_\_\_\_ 391

5.3.1.3 L'union transformante, une transition de l'inquiétude à la sollicitude _____	393
5.3.1.4 L'objet transitionnel, pierre de gué vers l'autre _____	396
5.3.1.5 L'unité en Dieu, et l'aperception winnicottienne non duelle _____	397
5.3.2 Points de divergence _____	399
5.3.2.1 Remontées de l'inconscient et refoulement primaire _____	399
5.3.2.2 Unité en Dieu et relation _____	401
 <b>Conclusion</b> _____	 403
 <b>Conclusion générale</b> _____	 410
 <b>Glossaire</b> _____	 423
 <b>Bibliographie</b> _____	 435

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

En ce début de XXI<sup>e</sup> siècle alors que les rencontres entre les cultures religieuses sont plus fréquentes, le besoin d'un dialogue interreligieux ainsi que de nouveaux points de repères théologiques peut se faire sentir davantage. De plus, dans notre contexte de crise écologique l'avenir de la civilisation humaine telle que nous la connaissons apparaît menacé plus particulièrement par un désir de l'être humain de dominer la nature<sup>1</sup>. L'authenticité de l'expérience spirituelle de notre temps ne devrait-elle pas alors se manifester par une prise de conscience plus profonde de la transcendance de la nature relationnelle du sujet humain, et du respect qu'il se doit d'accorder à l'ensemble de la Création qui participe aussi de cette Transcendance?

Le dialogue interreligieux nécessite d'abord un certain vécu religieux afin de pouvoir rencontrer l'autre au même niveau qui est celui de la foi et non de la connaissance. Ce dialogue pour être authentique exige aussi un bon esprit critique face à sa propre tradition<sup>2</sup> religieuse, et un réel désir de rencontrer quelqu'un d'une autre culture et de l'accueillir en respectant ses croyances. Cette ouverture d'esprit transforme le dialogue interreligieux en dialogue intrareligieux<sup>3</sup>, qui est une rencontre avec et au travers de l'intériorité religieuse des personnes en dialogue, dont les résultats sont imprévisibles. L'intrareligieux ne réfère donc pas nécessairement à des doctrines ou des traditions religieuses précises, mais à la *spiritualité\** de chaque personne<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Un désir qui en Occident peut même trouver appui sur une interprétation fondamentaliste de textes bibliques : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez la; dominez sur [...] tous les animaux [...] ». Cf., Gn 1, 28.

<sup>2</sup> Le mot « tradition » provient du latin *traditio*: action de transmettre un enseignement écrit ou oral. Pour nous l'expression « tradition religieuse » désigne un contenu de foi qui se transmet d'une manière vivante en s'ajustant continuellement à la variété de la trame historique des contextes épistémologiques, sans pour autant perdre le message de fond qui est au-delà de toutes ces conditions de vie.

<sup>3</sup> R. PANIKKAR. *Le dialogue intrareligieux*, (page consultée le 7 février 2018), <http://www.raimon-panikkar.org/francese/XXVI-2-dialogue-intrareligieux.html>.

<sup>4</sup> Notre acception du mot « spiritualité » prend le sens très large d'une unification des valeurs par rapport à une *Réalité Ultime\**. Pour le chrétien, ce référent ultime s'identifie au Dieu qui se révèle en Jésus par l'intermédiaire des valeurs que ce dernier met en pratique selon les récits évangéliques. Cf., H. U. von

Les représentations du référent ultime des personnes en dialogue sont inévitablement influencées par la culture<sup>5</sup> spécifique de chacun et, conséquemment, sujettes à des divergences conceptuelles découlant des contextes épistémologiques. Dans une telle situation, le dialogue a plus de chance d'exister si le langage théologique est considéré comme un système symbolique qui cherche à dire quelque chose de significatif sur les grandes énigmes de la vie humaine et sur le mystère du Transcendant, ou de la Réalité ultime qui englobe tout<sup>6</sup>. Nous devons alors considérer la méthode de la théologie non pas comme un ensemble de règles que nous n'aurions qu'à suivre soigneusement, mais plutôt comme un « cadre destiné à favoriser la créativité et la collaboration<sup>7</sup> ».

### Contextualisation

Notre recherche s'inscrit donc dans ce contexte multiculturel et religieux à la suite du mouvement sociohistorique du XX<sup>e</sup> siècle qui a produit une profonde rupture concernant

---

BALTHASAR. « L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, 1965, n° 9, p. 11-24.

<sup>5</sup> Nous recourons à un texte de Jean Ladrière pour exprimer le plus brièvement possible la richesse sémantique du terme « culture ». Selon Ladrière, la culture est un opérateur général de sens. Ainsi, les objets symboliques valent socialement non par leur matérialité mais par la signification dont ils sont revêtus et qui renvoie à une communauté humaine et à ses croyances. La culture peut être analysée, selon l'auteur, en trois sous-systèmes du système social global : le système cognitif qui contient l'ensemble des représentations par lesquelles la réalité est interprétée et comprise, le système évaluatif qui contient l'ensemble des valeurs par lesquelles les actions reçoivent leur orientation, et le système expressif qui contient toutes les médiations permettant la circulation des significations. En somme, la culture est une réalité dynamique, toujours en train de s'élaborer et de se transformer. La seconde partie du texte de Ladrière porte sur les rapports entre la foi et la culture. En tant qu'opérateur de sens, la culture a une relation intrinsèque avec la foi et l'auteur affirme que cette relation existe à différents niveaux. Le lien se manifeste d'abord à travers les médiations par lesquelles les croyances sont naturellement transmises comme dans des cultures primitives. À un second niveau, Ladrière voit cette relation dans l'interprétation de l'expérience de Dieu, l'éthique et l'expression artistique reliées à cette expérience, lorsqu'elle est vécue dans des sociétés influencées par un système religieux plus organisées, comme le christianisme. En troisième lieu, il fait allusion, par exemple, à l'influence souterraine ou subversive exercée par l'esprit chrétien à l'origine, selon lui, des mouvements de fond, au cours de l'histoire récente de l'Europe, et qui portent l'évolution des cultures. On peut penser ici à la révolution française dont les principes de liberté, égalité, et fraternité sont tributaires de valeurs qui proviennent du christianisme. Cf., J. LADRIÈRE. « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », *Acte du colloque: Université Église et société*, Université catholique de Louvain, 10 décembre 1993, Notice I, p. 31-39.

<sup>6</sup> A. PEELMAN. « Spiritualité et conscience planétaire », Camil Ménard (dir.), *Spiritualité contemporaine, Défis culturels et théologiques: actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, Coll. « Héritage et projet », n° 56, Montréal, Fides, p. 48.

<sup>7</sup> B. LONERGAN. *Pour une méthode en théologie*, Montréal, Fides, 1978, p. 9, cité par A. PEELMAN. « Spiritualité et conscience planétaire [...] » p. 52.

le rapport au sens des sociétés occidentales<sup>8</sup>. Avant le religieux garantissait l'entente à l'intérieur des communautés humaines, puisque les membres partageaient un même sens théologique qui assurait leur cohésion. Le milieu du XX<sup>e</sup> siècle a marqué un basculement<sup>9</sup> alors que le religieux est devenu le support de quêtes de sens personnelles pour des individus qui se veulent autonomes et cherchent pour eux-mêmes sur un marché ouvert de signifiants et d'appartenances. Conséquemment, une soif particulièrement intense de spiritualité se faisait sentir en Occident au début des années 1970, et un grand nombre de jeunes et moins jeunes recherchaient au loin ce que l'Église ne leur semblait plus capable de donner. Thomas Keating o.c.s.o.<sup>10</sup>, un moine trappiste américain, abbé de l'abbaye Saint-Joseph de Spencer dans le Massachusetts, au cours de ces années-là, écrit à propos de cette situation: « *I also became aware of the deep contemporary hunger for spirituality. In the wave of spiritual reawakening that the Second Vatican Council seems to have touched off, young people were going to India by the thousands from all over the world in search of spiritual teachers*<sup>11</sup>. » Basil Pennington, un collègue de Keating ajoute:

In recent years, we have seen a significant number of young and not so young Westerners turning to the East. Though the tide seems now to have ebbed, there was for a time a steady flow of pilgrims seeking from gurus, swamis, and roshis some sampling of ancient wisdom. Some actually made the long journey to Benares, Sri Lanka, or Thailand. Others were able to import mas-

---

<sup>8</sup> R. LEMIEUX. « Penser la religion au Québec », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 225-236.

<sup>9</sup> D. Hervieu-Léger écrit : « Tous les chercheurs occupés à l'analyse des faits religieux ont commencé à partir de ce moment [fin des années 1960 à début des années 1970] à réévaluer et à reformuler le modèle qui gouvernait jusque-là l'analyse des rapports entre la religion et la modernité [...]. La sociologie dans son ensemble était [...] remise en question [...] ». Cf., D. HERVIEU-LÉGER. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 16.

<sup>10</sup> L'abréviation o.c.s.o. signifie : Ordre cistercien de la stricte observance. Nous ferons une présentation plus détaillée de Keating au premier chapitre.

<sup>11</sup> T. KEATING, *Intimacy with God. An introduction to Centering Prayer*, Crossroad, New York, 2013, p. xiv. [« J'ai aussi pris conscience du profond besoin de spiritualité de cette époque. Suite à la vague du réveil spirituel que le Concile du Vatican semble avoir produite, des jeunes d'un peu partout dans le monde s'en allaient en Inde par milliers à la recherche de maîtres spirituels. »] (Notre traduction)

ters or find them already imported, or in some cases even satisfied themselves with what returning disciples were able to share<sup>12</sup>.

En effet, le concile Vatican II avait produit en octobre 1965 une déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes<sup>13</sup> dans laquelle l'importance d'estimer à leur juste valeur les enseignements des autres religions du monde était reconnue par l'Église. Plusieurs cisterciens à Spencer acceptaient l'esprit d'ouverture du concile comme nous pouvons le constater dans un écrit de Keating: « *This was during the time of the first wave of the renewal of religious life after the Second Vatican Council, when many questions were raised for the first time and interreligious dialogue was encouraged by the Holy See. Several of us at Spencer became acquainted with groups from other spiritual traditions who resided in our area*<sup>14</sup>. » Les moines se sont initiés aussi aux pratiques orientales et ont pu en apprécier le bien-fondé puisqu'ils les ont expérimentées<sup>15</sup>. Keating ne comprenaient pas, cependant, pourquoi des milliers de jeunes allaient jusqu'en Inde pour trouver des formes de spiritualités alors qu'il ne manquait pas de mo-

<sup>12</sup> B. PENNINGTON. *Centering Prayer: Renewing an Ancient Christian Prayer Form*, New York, Garden City, 1982, p. 15. [« Ces dernières années, nous avons vu un nombre considérable de jeunes et de moins jeunes Occidentaux se tourner vers l'Orient. En ce moment [~1980], la vague semble s'être affaiblie, mais il y a eu pendant quelques temps un flot régulier de pèlerins à la recherche de la sagesse traditionnelle des gurus, des swamis et des roshis. Quelques-uns ont entrepris un long voyage vers Bénarès, le Sri Lanka, ou la Thaïlande. D'autres ont réussi à faire venir des maîtres ou à rencontrer ceux qui étaient déjà sur place. Certains ont même été satisfaits de ce que des disciples ont été capables de partager à leur retour. » Cf., B. DIONNE. *La prière de silence. Renouveler une forme traditionnelle de prière chrétienne*. Novalis, Ottawa, 2006, p. 31.]

<sup>13</sup> *Nostra aetate*. [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html).

<sup>14</sup> T. KEATING, *Intimacy with God* [...], p. xi

<sup>15</sup> « *In a similar spirit we entertained a Zen master who wished to visit our monastery. We invited him to speak to the community and later to give a sesshin (a week-long intensive retreat). For nine years after that, he held sesshins once or twice a year at a nearby retreat house. During those years I had the privilege of making several sesshins with him. On the occasion of his first sesshin held in our monastery, he put on the Cistercian habit and ate with us in the refectory. We have a picture of him on his seventieth birthday eating a piece of cake while sitting in the half lotus posture. We also were exposed to the Hindu tradition through Transcendental Meditation. Paul Marechal, a former monk of Holy Cross Abbey in Berryville, Virginia, a daughter monastery of Spencer, had become a TM teacher and offered to instruct us in the practice. Many in the community wanted to experience it.* » Cf., T. KEATING, *Intimacy with God*. [...], p. xi-xii. [Notre auteur raconte qu'un maître spirituel Zen en visite à son monastère leur a donné un enseignement pratique pendant une semaine, et qu'il a continué de le faire, une ou deux fois par année, pendant les neuf années suivantes. Keating a pu y participer à plusieurs reprises et rapporte que, lors de la première rencontre, le maître Zen a même revêtu l'habit des cisterciens et partagé leur repas. Keating mentionne aussi qu'un enseignement sur l'hindouisme (Méditation transcendantale) fut donné à plusieurs cisterciens.] (Notre traduction)



nastères de femmes et d'hommes contemplatifs tout près d'eux, dans leur propre pays. Quelques-uns venaient parfois à son monastère mais très peu. Ils parlaient parfois de leur expérience spirituelle et, pour Keating, cela ressemblait beaucoup à ce que la tradition chrétienne appelle « *contemplation\** ». Et ce qui l'impressionnait souvent dans les conversations avec eux, c'était qu'ils n'avaient jamais entendu parler dans leur paroisse ou à l'école de l'existence d'une spiritualité chrétienne. Et quand ils l'apprenaient ils étaient surpris, impressionnés, et curieux. Comment expliquer cette ignorance ? Notre cistercien rapporte aussi que, malgré sa vie de contemplatif et ses études approfondies de la tradition chrétienne, lorsqu'il donnait des conférences à la communauté monastique, plusieurs moines ne manifestaient pas d'intérêt pour la contemplation. Les prêtres des paroisses qui venaient à l'abbaye pour une retraite n'étaient pas davantage intéressés à entendre parler de vie contemplative. Ils avaient appris, aux cours de leurs études pour devenir prêtre, que la vie contemplative était pour des personnes exceptionnelles et cloîtrées, et que la contemplation n'était pas vraiment pertinente à leur ministère. Il n'était pas étonnant, dans ce contexte, que de jeunes laïcs n'aient jamais entendu parler de contemplation<sup>16</sup>. Keating était profondément attristé de cette situation et un jour, au cours des années 1970, il pose une question à sa communauté monastique: « *Could we put the Christian tradition into a form that would be accessible to people in the active ministry today and to young people who have been instructed in an Eastern technique and might be inspired to return to their Christian roots if they knew there was something similar in the Christian tradition*<sup>17</sup>? » Il avait la conviction que ce manque de spiritualité ne correspondait pas à la tradition chrétienne authentique et il cherchait comment remédier à la situation.

Les moines n'étaient pas sans savoir que les mouvements sporadiques de chrétiens vers l'Orient au cours de l'histoire n'étaient pas nouveaux, et que même s'ils n'avaient pas toujours produit que du bien, comme lors des Croisades des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, des effets très bénéfiques au niveau des arts, des sciences et des écrits de sagesse pouvaient aussi en résulter. Pennington mentionne plusieurs déplacements de chrétiens vers l'Orient, au

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. xiv-xv.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. xvi. [« Pourrions-nous donner une forme à la tradition chrétienne qui la rendrait accessible à nos contemporains engagés dans des ministères actifs, et aussi aux jeunes qui ont expérimenté des techniques orientales et qui pourraient avoir le goût de retourner à leurs racines, s'ils apprenaient qu'il y a toujours eu quelque chose de semblable dans leur tradition? »] (Notre traduction)

cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, et parmi eux retenons le cas de Jean Cassien<sup>18</sup> (~350-432) qui cherche à en apprendre davantage sur l'art de la spiritualité et de la vie mystique<sup>19</sup> de sages vieillards retirés dans des grottes isolées d'Égypte. Les textes rapportés par Cassien ont par la suite une influence considérable en Occident, parce que Benoît de Nursie (480-543), le fondateur de l'ordre bénédictin, les utilise amplement<sup>20</sup>.

Avec ce bref parcours historique, nous pouvons comprendre davantage la motivation de Keating et de ses collègues à rencontrer des maîtres spirituels de tradition orientale, puisqu'ils pouvaient y voir une réelle possibilité d'enrichissement en provenance de leur sagesse, comme en attestait l'influence des conférences de Jean Cassien à leur époque. Mais comment juger de ce qui pouvait aujourd'hui être vraiment recevable théologiquement et culturellement, et applicable pour nos contemporains tout en répondant adéquatement à leur soif de spiritualité?

### Problématique

Le problème, selon Pennington, c'était une séparation entre la théologie et la spiritualité qui prévalait depuis quelques siècles dans l'Église d'Occident. Il écrit:

For the better part of ten centuries, the monastic approach to prayer prevailed, beginning with the first attempts at written transmission, by such men as Evagrius Ponticus and John Cassian in the fourth century, until the prevalence of scholastic thinking in the Western Christian community, which in the fourteenth century brought about a divorce between theology and spirituality. For the monk, life was integral. It was all one, and in practice he did not distin-

---

<sup>18</sup> Malgré les très nombreuses études qui faites sur lui, Cassien est mal connu. On ne sait pas si le nom de Jean lui fut donné à son baptême ou quand il devint moine, ni s'il naquit en Dobroudja (Roumanie) ou en Provence. Il est certain que, très jeune, il fut moine à Bethléem. Vers 385 — il devait avoir environ trente-cinq ans —, il partit pour l'Égypte avec un fidèle compagnon, le prêtre Germain, et il y passa une quinzaine d'années à visiter les monastères, alors à leur apogée. Cf., *Jean Cassien, Encyclopédie Universalis*, (page consultée le 26 novembre 2013), [www.universalis.fr/encyclopedie/jean-cassien/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/jean-cassien/).

<sup>19</sup> Le mot « mystique » signifie quelque chose de caché et secret. Dans son expérience spirituelle particulière la personne effectue un mouvement vers un au-delà de l'expérience empirique habituelle. La personne a une perception intuitive de cet être cosmique. Le sujet d'une telle perception peut en avoir conscience et c'est en cela que consiste l'expérience mystique; celle-ci, nouvelle et intime transforme graduellement l'être humain et le réalise. Le mot « mystique » peut s'appliquer à trois choses : 1- à l'objet terme de l'expérience (le mystique ou le mystère) ; 2- au sujet de l'expérience (la personne) ; 3- à la nouvelle forme de rapport qui s'ensuit entre l'un et l'autre (la mystique ou le récit de l'expérience comme telle). Dans l'expérience mystique théiste, propre à l'hindouisme de la Gita, au soufisme et au christianisme, le sujet après sa découverte de l'Autre (Dieu ou l'Absolu) comme Personne, se sent uni à lui par un amour très intense bien que non fusionnel. Cf., M. VILLER et al. *Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique; doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1980, vol. 10, col. 1893-1895.

<sup>20</sup> B. PENNINGTON. *Centering Prayer* [...], p. 17. [p. 32.]

guish between reading or study of Scriptures and prayer, or between meditation and contemplation. There was just one simple movement of response to a God who had spoken, a God who speaks not just in books of the divinely inspired Scriptures but in the whole of creation and in the depths of one's own being<sup>21</sup>.

Pennington affirme que, pendant presque dix siècles, l'approche monastique de la prière a prévalu. Pour le moine, en effet, la vie formait un tout unifié : il ne faisait pas de distinction entre la lecture ou l'étude des Écritures et la prière, ou entre la méditation ou la contemplation. Il n'y avait qu'un mouvement en réponse à un Dieu qui avait parlé, et qui parle non seulement dans les Écritures divinement inspirées, mais aussi dans l'ensemble de la Création et dans les profondeurs de notre être. Cette manière de considérer la Parole de Dieu avait commencé avec les premières tentatives de transmission écrite par des hommes comme Évagre le Pontique (345-399) et Jean Cassien. Vers le XIV<sup>e</sup> siècle, cependant, cette approche est délaissée suite à l'adoption de la pensée scolastique<sup>22</sup> qui se généralise au sein de la communauté chrétienne d'Occident et qui provoque un divorce entre théologie et spiritualité par son approche plus rationnelle et discursive, d'où une absence, au cours des siècles suivants, d'un enseignement de l'Église en faveur du développement d'une relation à un Dieu qui se fait présent continuellement et intimement en la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 17. [p. 35.]

<sup>22</sup> La scolastique est un enseignement philosophique qui fut donné en Europe du X<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle et qui consistait à relier les dogmes chrétiens et la Révélation à la philosophie traditionnelle dans un formalisme complet sur le plan du discours. Cet enseignement était fondé sur les concepts grammaticaux, logiques, syllogistiques et ontologiques issus d'Aristote. Cf., (page consultée le 26 novembre 2013), <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/scolastique/71553>. Voir aussi : « *This theology of the spiritual life was not left in peace by Scholastic theologians [...]. While the supernatural claims of mystical prayer were conceded, vigorous attempts were made to limit such claims. Thus, for example, at the beginning of the 15th century the chancellor of the University of Paris, Gerson, attacked the Flemish mystic Ruusbroec. The development of spiritual theology from the 16th century on can be read as a conflict between claims to inherent authority on the part of those who possessed spiritual experience and the hierarchy's concern to see that such claims were conceded only where its ultimate authority was recognized.* » Cf., A. LOUTH. « Spiritual Theology », *Encyclopedia of Christian Theology*, (page consultée le 10 février 2018), p. 1740. [La théologie spirituelle était attaquée par les théologiens scolastiques [...]. Même si les affirmations de la prière mystique étaient admises, on essayait vigoureusement de les limiter. Au début du XV<sup>e</sup> siècle, par exemple, le chancelier de l'Université de Paris, Gerson, attaqua le mystique flamand Jan van Ruysbroeck. À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, on peut interpréter que le développement de la théologie spirituelle est en conflit du fait de l'affirmation d'une autorité inhérente à l'expérience spirituelle qui ne peut être acceptée par les autorités hiérarchiques, à moins que les mystiques se soumettent à leur pouvoir.] (Notre traduction)

personne humaine. Keating mentionne quelques effets de la théologie scolastique qui transforment l'oraison en méditation discursive réservée à des privilégiés<sup>23</sup>.

Cette scission entre spiritualité et théologie rendait l'Église incapable de répondre adéquatement à la recherche particulière de spiritualité constatée par les cisterciens au cours des années 1970. C'est alors que Keating et ses collègues, dont plus particulièrement Pennington et aussi William Meninger, en réaction à cette exode vers l'Orient des jeunes occidentaux, se sont inspirés de ces anciennes sources en lien avec l'idée d'une *inhabitation trinitaire*\* et qui remontent aux Pères du désert, ces moines qui, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, peuplèrent les déserts d'Égypte, de Palestine et de Syrie. Ils ont utilisé aussi d'autres sources plus ou moins anciennes, comme *The Cloud of Unknowing*<sup>24</sup> un écrit anonyme du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, ou les écrits de Jean de la Croix, véritables trésors oubliés de la tradition chrétienne, pour essayer de répondre concrètement à la recherche de nos contemporains concernant une expérience relationnelle plus profonde à la Transcendance.

Finalement Keating propose la *Centering Prayer*\*, soit une prière de silence<sup>25</sup>. Elle fut transmise par les hésychastes (ἡσυχάζω, « être en paix, garder le silence ») de la tradition

---

<sup>23</sup> Notre théologien raconte qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle, un accroissement des facultés d'analyse dans l'évolution de l'esprit humain se manifeste par la fondation des grandes écoles de théologie, et que la pensée religieuse devient plus conceptuelle. Au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, l'oraison est divisée. On parlait de « méditation discursive » si les pensées étaient prédominantes, d'« oraison affective » si les actes de la volonté prévalaient, et de « contemplation » si les grâces divines affluaient. Ces unités compartimentées de la prière étaient perçues totalement indépendantes les unes des autres, ce qui a favorisé la propagation de la notion incorrecte que la contemplation était une expérience religieuse réservée à des privilégiés. Les Jésuites, qui ont une grande influence à l'époque, priorisent fortement l'aspect intellectuel de l'oraison. Finalement, la condamnation du quiétisme et du jansénisme – des formes de spiritualité qui ne correspondent pas du tout au discours keatingnien – par la papauté, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, jette suffisamment le discrédit sur l'expérience spirituelle de sorte que les auteurs contemplatifs du passé sont ignorés, et qu'aucun écrit mystique d'importance ne paraît dans le catholicisme au cours des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Cf., T. KEATING. *Prier dans le secret. La dimension contemplative de l'Évangile. Traduction de Marie-Noëlle Maillard*. Éd. La Table Ronde, Paris, 2000, p. 34-39.

<sup>24</sup> *The Cloud of Unknowing, translated and edited by William Johnson*, New York, Image, an imprint of the Crown Publishing Group, a division of Random House, 2014, 224 p. [*Le Nuage d'inconnissance, Introduction, traduction et notes par Alain Sainte-Marie*, Coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Cerf, 2004, 254 p.]

<sup>25</sup> Il s'agit d'une forme d'intériorisation qui vise, par le détachement des pensées, l'entrée dans un silence intérieur et une attitude réceptive. Le terme « pensées » est un mot qui inclut aussi tout ce qui nous parvient par les sens ou qui entre dans le champ de notre conscience. L'expression « Prière de consentement » est acceptée en milieu francophone pour cet exercice spirituel. Le mot « consentement » exprime, selon l'enseignement de T. Keating le désir d'être transformé par l'action de Dieu en soi. Le mot « prière » est le terme habituel pour désigner cette pratique. On pourrait peut-être prendre l'expression « exercice spirituel d'intériorisation » qui serait moins axée sur l'aspect « requête », mais sans doute aussi très réductrice par l'abandon de l'élément essentiel : un accueil interpersonnel et une relation qui jaillit de l'amour entre deux ou plusieurs personnes. Cf., B. PENNINGTON, *op. cit.*, p. 20. [p. 36.]

orthodoxe orientale qui croyaient à la possibilité d'atteindre l'union avec Dieu. Cette prière silencieuse fut communiquée aussi plus particulièrement par le Pseudo-Denys un moine syrien (~ fin V<sup>e</sup> - début VI<sup>e</sup> siècle). La transmission s'est faite ensuite par Maître Eckhart (1260-1328), Jean de Ruysbroeck (1293-1381) à la fin du Moyen-Âge, et par l'auteur anonyme de l'ouvrage *The cloud of unknowing*. La tradition carmélitaine la reprend au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle avec Thérèse d'Avila (1515-1582) et Jean de la Croix (1542-1591). Et finalement, au XX<sup>e</sup> siècle, c'est Thérèse de Lisieux (1873-1897), Élisabeth de la Trinité (1880-1906) et Thomas Merton (1915-1968)<sup>26</sup>.

Keating utilise un discours théologique qui renouvelle la tradition mystique chrétienne, et ce renouveau est remarquable par l'idée d'une inhabitation trinitaire, soit d'une Présence d'amour<sup>27</sup> transcendant qui se fait bien réelle et toute proche en l'être humain. En plus de la dimension non dualiste de son discours théologique, notre cistercien fait preuve aussi d'originalité par l'emploi de notions psychologiques, dont celles de *vrai self\** et de *faux self\** qui semblent pouvoir apporter un certain éclairage sur les étapes du chemin spirituel, et à procurer un nouveau regard sur la contemplation mystique.

### Questions de recherche

Cette originalité de Keating nous pose cinq questions principales:

- 1 - Les notions de vrai self et de faux self utilisées par Keating sont-elles pertinentes avec la spiritualité de la tradition chrétienne?
- 2 - Le discours psychologique keatingnien comporte-t-il des points de convergence avec les sciences psychologiques?
- 3 - Comment le discours théologique keatingnien, avec le principe de l'inhabitation trinitaire, est-il reçu par la recherche actuelle en théologie?
- 4 - Qu'est-ce qui peut converger entre le discours théologique et le discours psychologique keatingniens pour justifier leur association par ce théologien ?

---

<sup>26</sup> T. KEATING. *Prier dans le secret*. Éd. Anne Sigier, Paris, 2009, p. 13.

<sup>27</sup> Notre acception du mot « amour » comporte les dimensions : *agapè, philia, et éros*.

5 - Est-ce que la dynamique de l'ensemble des étapes du chemin spirituel décrites par Keating peut être mieux comprise grâce à une association entre théologie spirituelle et psychologie ?

### **But de la recherche**

Notre but est de répondre à ces cinq questions afin de vérifier si le discours psychospirituel keatingnien, qui supporte la pratique de la *Centering Prayer*, peut aider à la jonction de la spiritualité et de la théologie, soit au rétablissement d'un lien plus intense et mutuellement enrichissant entre l'expérience spirituelle et l'interprétation de cette expérience.

Une meilleure compréhension de la dynamique de l'ensemble des étapes du chemin spirituel peut favoriser cette connexion, et cela, d'une part grâce à un renouvellement de la théologie trinitaire qui rétablit le contact entre le principe de l'inhabitation trinitaire et le potentiel transcendant du vrai self, et d'autre part, grâce à l'aide des sciences psychologiques concernant le développement affectif et relationnel qui peut éclairer un peu le chemin plus particulièrement pendant les passages plus difficiles comme les nuits obscures.

### **Objectifs**

Cette vérification comporte plusieurs objectifs et nous tenterons de les atteindre en procédant par étapes :

- 1 - Nous vérifierons dans quelle mesure les notions de vrai self et de faux self utilisées par Keating s'enracinent dans la tradition chrétienne, et nous identifierons aussi leurs liens avec la recherche de sens de nos contemporains.
- 2 - Nous évaluerons si les notions de vrai self et de faux self utilisées par Keating respectent le sens qu'elles reçoivent en psychologie.
- 3 - Nous chercherons si la notion keatingnienne de *thérapie divine\** peut recevoir un appui des sciences psychologiques.
- 4 - Nous examinerons comment le principe de l'inhabitation trinitaire du discours théologique keatingnien, en lien avec le potentiel transcendant du vrai self, peut s'inscrire dans le renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle.

5 - Finalement, nous vérifierons si le développement de la relation à Dieu, selon Keating, et le développement affectif et relationnel de l'être humain, au début de l'enfance, comportent des points de convergence permettant d'appréhender plus sereinement l'ensemble des étapes du chemin spirituel.

### **Cadre théorique**

Notre recherche se situe dans le cadre théorique de la théologie spirituelle et s'intéresse donc à l'exploration des étapes du cheminement intérieur quand la personne prend conscience de son âme, soit de cette partie de son être qui est au centre de sa relation à Dieu<sup>28</sup>. Cette discipline théologique s'intéresse à la prière et à la vocation personnelle. Elle éclaire et balise la route à suivre, mais son propos est aussi plus large. Elle déploie l'expérience spirituelle<sup>29</sup> pour elle-même : non seulement elle suppose cette expérience comme condition d'intelligibilité de son discours, mais la prend comme objet de son étude et en accueille les diverses manifestations appelées « spiritualités ». Elle demeure théologie en ce sens qu'elle recherche la connaissance et l'amour de Dieu, mais elle ne les découvre que dans le miroir de son action dans le cheminement spirituel humain<sup>30</sup>. Le terme « spiritualité » réfère donc à l'expérience de la Transcendance et à son expression spontanée, d'où l'unification des valeurs par rapport aux représentations d'une Réalité Ultime, alors que le terme « théologie spirituelle » renvoie à l'élaboration réflexive à propos de cette expérience.

Pour les étapes du chemin spirituel, notre recherche se situera plus particulièrement dans le cadre de la théologie spirituelle carmélitaine puisque Keating réfère souvent à Jean de la Croix et Thérèse d'Avila qui sont reconnus comme les grands maîtres de cette école. De plus, la théologie spirituelle carmélitaine se caractérise par son contact étroit avec la psychologie des mystiques et la description expérimentale<sup>31</sup> qui est faite de la contemplation.

---

<sup>28</sup> J.-Y. LACOSTE (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 1101-1102.

<sup>29</sup> L'expérience intérieure de chaque personne apparaît non plus seulement opportune pour vivifier la théologie, mais elle est même nécessaire pour la fonder. Cf., M. VILLER et al, *op. cit.*, 1953, vol. 14, col. 1168.

<sup>30</sup> *Ibid.*, col. 1169.

<sup>31</sup> « C'est ce caractère expérimental de la Présence divine qui donne aux écrits du Carmel cette note de "vécu", d'existential dirions-nous aujourd'hui, qui frappe les lecteurs. » Cf., E. RENAULT. o.c.d., *Théologie mystique, Annexe 1, La spiritualité carmélitaine*, (page consultée le 8 février 2018), <http://www.editions-eyrolles.com/livres/Mention/theologie/Theo-Web12-Renault-SpiritualiteCarmel.pdf>.

Quant au renouvellement de la dimension contemplative de la tradition chrétienne recherché par le discours théologique keatingnien en lien avec l'inhabitation trinitaire, nous utiliserons comme cadre de référence les recherches d'autres théologiens au cours des dernières décennies.

Pour la dimension psychologique de notre recherche, nous nous référerons principalement aux écrits de Donald W. Winnicott qui fut l'un des premiers à utiliser les expressions « true self » et « false self » qui se retrouvent très fréquemment sous la plume de Keating à propos de la recherche d'authenticité. Notre choix de ce psychanalyste et pédiatre se justifie surtout parce qu'il s'inscrit dans le courant de la psychologie empiriste<sup>32</sup> britannique influencée par les idées philosophiques de John Locke (1632-1704) et David Hume (1711-1776) qui préconisent de s'appuyer d'abord sur l'observation et l'expérience pour acquérir des connaissances. Ils s'opposent ainsi au rationalisme de René Descartes<sup>33</sup> (1596-1650) qui suppose l'existence de quelque chose d'innée dans la connaissance<sup>34</sup>. De plus, Winnicott est profondément influencé par les travaux de Charles Darwin<sup>35</sup> (1809-1882) qu'il a étudié méticuleusement. Winnicott nous semble tirer profit de la méthode d'observation très rigoureuse de Darwin, lorsqu'il prend en note très attentivement des gestes dans le comportement des enfants. Ces prises de note peuvent paraître à prime abord farfelues ou pas tout à fait appropriées à un travail scientifique sérieux, mais elles se révèlent après réflexion très instructives. Le concept de *self*<sup>36\*</sup> de Winnicott nous semble

---

<sup>32</sup> L'influence de la philosophie empirique sur Winnicott est évidente, dans une grande mesure, tant dans ses écrits que dans sa pratique, selon D. GOLDMAN. Ce dernier écrit : « *In both Winnicott's writing and conduct it is evident that he was, to a large extent, a product of this philosophic tradition [empiricism].* » Cf., D. GOLDMAN. *In search of the real: The origins and originality of D. W. Winnicott*, These (Ph.D.) State University of New York, 1993, p. 123.

<sup>33</sup> Descartes rejetait l'idée que l'identité personnelle ne pouvait se concevoir que pour une âme unie à un corps. Ce à quoi réagirent Locke et Hume face à la question : Comment identifier et réidentifier quelqu'un au cours du temps sans utiliser la référence à son corps ? Locke s'interrogeait sur la mémoire en tant que seul critère valable d'identité personnelle et Hume cherchait du côté de l'unité de la conscience. Cf., G. R. Langton, *The Oxford companion to the mind*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 611- 613.

<sup>34</sup> *Histoire de la psychologie : CM n°1, Introduction*, (page consultée le 29 novembre 2013), <http://angelspirit7.free.fr/psychonet/L1/Histoire%20de%20la%20psychologie/CM1.htm>.

<sup>35</sup> Le psychologue principal des débuts de la psychologie en Grande- Bretagne est Francis Galton (1822-1911), cousin de Darwin. Il a consacré une large partie de son activité à la défense de la théorie de l'évolution. Cf., (page consultée le 29 novembre 2013), <http://angelspirit7.free.fr/psychonet/L1/Histoire%20de%20la%20psychologie/CM6&7.htm>.

<sup>36</sup> Nous ne traduirons pas le mot « self » par « moi », comme malheureusement quelques traductions françaises le font, puisque Winnicott différencie clairement « self » et « ego ». En effet, dans une lettre datée du 19 janvier 1971 à sa traductrice, J. Kalmanovitch, Winnicott écrit : « [...] *how to translate the self without to use the same word that you would use to translate the ego.* [...] *I think that the user of the term self is on*



fortement tributaire de la pensée de Darwin qui montre comment les organismes vivants sont en étroite et constante interaction avec leur environnement en modifiant lentement leur forme afin de s'adapter à de nouvelles conditions de survie. Mais Winnicott n'est pas un empiriste strict. Il rejette la notion empiriste selon laquelle la réalité ne nous parviendrait que par les organes des sens. Il considère plutôt que l'esprit humain est doté d'une capacité de créativité, qu'il peut exercer sur les observations qu'il mémorise, et qui dépasse la seule association de ce qui est perçu par les sens. Il considère même que le self n'est pas une instance passive au départ mais que dès le début de son existence le *nourrisson*\* est en réaction créative pour essayer dans son développement de tenir compte à la fois des pulsions intérieures et des stimuli en provenance de son environnement<sup>37</sup>.

Pour ce qui est de l'influence que Winnicott reçoit de ses contemporains, mentionnons, qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, la Société britannique de psychanalyse subit l'influence de

---

*a different platform from the user of the term ego. The first platform has to do with life and living in a direct way; the second, where, the word le moi is used, the speaker or writer is more detached, less involved, perhaps clearer because of being able to use all that there is of the intellectual approach. I feel that your use of the word le moi corporel may be necessary but one would like to leave it that the self is not always putting emphasis on the body to the exclusion of a more abstract self that certainly does, however, belong to the concept of a healthy functioning brain.* » (C'est Winnicott qui souligne.) « Je pense que l'usage du terme self dénote une optique différente de celle qui fait utiliser l'expression le moi (ego). Dans le premier cas, on s'insère directement dans la vie, dans le cadre de ce qui est vivant; dans le second, celui qui emploie l'expression « le moi » dans ses paroles ou dans ses écrits le fait sur un mode plus détaché, avec moins d'engagement de sa part, plus de clarté peut-être aussi, car il est en mesure de tirer totalement parti du mode d'approche intellectuel. J'ai l'impression qu'il est peut-être nécessaire que vous employiez l'expression "le moi corporel"; toutefois il serait souhaitable de maintenir que le self ne fait pas toujours porter l'accent sur le corps à l'exclusion d'un self plus abstrait car celui-ci fait partie sans aucun doute du concept d'un appareil mental qui fonctionne bien. » (Notre traduction) Cf., D. W. WINNICOTT. « Le corps et le self », Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 3, 1971, p. 47-48.

De plus, Keating utilise le mot « ego » pour désigner le moi qu'il distingue lui aussi du self. Il affirme que l'égo subit une distorsion sous l'influence du faux self : « *It might be better to call that ego. Ego is the expansion of the necessary human values that are involved in development. It's the exaggeration of them, the fixation on them, or the addictive process that the false self initiates, that leads to exaggeration and frustration.* » Cf., T. Keating. *Reflections on the Unknowable*, Lantern Books, New York, 2014, p. 30.

À la suite de ces précisions de Winnicott et Keating, nous ne traduirons pas non plus le mot « self » par « soi », même si Keating par l'affirmation « *In my terminology, which reflects a more Jungian viewpoint, [...]* » précise qu'il réfère parfois à Jung. Cf., T. KEATING, *Intimacy with God [...]*, p. 64. Le « soi » de Jung nous semble référer à une identité collective incompatible avec l'unicité de la personne humaine de la tradition chrétienne dans laquelle la pensée de Keating s'enracine. Ajoutons aussi qu'un autre psychanalyste, auquel nous référerons, affirme : « [À propos de la traduction française *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975] malheureusement [le mot] *self* avait disparu au profit de " soi ". Cf., J. - P. LEHMANN. *Comprendre Winnicott*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 111.

Nous conserverons donc le mot « self », utilisé à la fois par Keating et Winnicott, pour éviter la confusion entre le self et le moi, le moi étant une instance ou un sous ensemble du self. Voir aussi les précisions apporté dans le glossaire.

<sup>37</sup> D. GOLDMAN, *op. cit.*, p. 125.

Mélanie Klein (1882-1960) et d'Anna Freud (1895-1982) émigrées en Angleterre du fait de la seconde guerre mondiale. La psychanalyse d'enfants est alors scindée entre deux courants<sup>38</sup> dont Winnicott reconnaît l'apport, mais sur lesquels il refuse d'aligner sa pensée, et il forme alors avec des collègues le « groupe des indépendants ». Retenons en somme que la théorie de Winnicott peut être intégrée à celle de Freud et comprise davantage en tant qu'extension créative et complémentaire de la pensée freudienne que comme une modification de celle-ci<sup>39</sup>.

Revenons maintenant à notre problématique afin de formuler une hypothèse.

En résumé, selon Keating et ses collègues, la désunion entre spiritualité et théologie, commencée en Occident au XIV<sup>e</sup> siècle, a produit des effets complexes à long terme qui, au début des années 1970, prennent la forme visible d'un exode, vers l'Orient, de pèlerins en recherche d'une spiritualité plus profonde et signifiante. L'espoir de ces pèlerins était de combler le manque de vie dont était affligée leur théologie. Pour tenter de résoudre ce problème, Keating et ses compagnons proposent la *Centering Prayer*. Il ne s'agit certainement pas d'une simple technique ayant seulement pour but de mettre un baume temporaire sur un mal d'être profond de la foi chrétienne. Ce serait vraiment méconnaître Thomas Keating. De quoi s'agit-il au juste ? Qu'est-ce que la pratique régulière de cette prière de silence profond et intérieur implique, et quel en est, selon Keating, son impact sur le parcours d'ensemble du chemin spirituel ?

## Hypothèse

L'atteinte du but de notre recherche par la réalisation des objectifs déjà identifiés nous permettra de vérifier l'hypothèse suivante :

Selon la pensée de Keating, la pratique régulière du silence intérieur, dans une attitude d'ouverture à la présence et à l'action bienveillante en soi d'une Réalité Ultime de nature

---

<sup>38</sup> « Pour A. Freud, la psychanalyse d'enfants doit avoir un rôle pédagogique et éducatif, alors que M. Klein ambitionnait pour eux une technique - le jeu - épurée de ces objectifs. Ces divergences deviennent plus importantes au moment de l'exil de la famille Freud à Londres où est installée M. Klein, et donneront lieu, après la mort de S. Freud, à des controverses au sein de la Société britannique de psychanalyse, entre 1941 et 1945. » Cf., *Anna Freud*, (page consultée le 29 novembre 2013), [http://fr.wikipedia.org/wiki/Anna\\_Freud#cite\\_ref-26](http://fr.wikipedia.org/wiki/Anna_Freud#cite_ref-26) .

<sup>39</sup> D. GOLDMAN, *op. cit.*, p. 17.

relationnelle et à l'origine de tout l'être, favorise l'opération d'un processus continu de découverte identitaire selon un cycle en trois phases<sup>40</sup> :

- 1 - Une phase de purification ou de guérison se manifeste par le démantèlement d'une personnalité de type faux self et la croissance de l'authenticité personnelle.
- 2 - À mesure que la conscience d'une participation ontologique et intime à une Transcendance de nature intrinsèquement relationnelle s'approfondit, une phase d'illumination ou d'*union transformante*\* s'instaure et favorise le développement d'une relation d'amour<sup>41</sup>, non réductible au créé.
- 3 - Finalement, l'orant est introduit graduellement et sans cesse en une phase d'unité en Dieu. Le dynamisme du développement de la relation à Dieu nourrit constamment l'identification à la Parole-Amour et, conséquemment, suscite le don de soi en tant que porteur de cette Parole-Amour inconditionnel dans la vie communautaire.

### **Les limites de la recherche**

- 1 - L'analyse de l'œuvre de Keating se concentre sur les écrits reliés d'assez près à son discours psycho-spirituel et à la *Centering Prayer*.
- 2 - Les références aux autres traditions religieuses se limitent au minimum nécessaire pour l'atteinte des objectifs de notre thèse.
- 3 - L'analyse des textes winnicottiens se restreint aux écrits qui nous semblent comporter assez de pertinence avec les textes keatingniens retenus.

---

<sup>40</sup> Nous présentons ces phases de façon séparée mais nous faisons l'hypothèse que les transformations intérieures de la personne en chacune d'elles sont interreliées et s'influencent mutuellement et continuellement. Nous pensons que non seulement le chemin spirituel comporte en son ensemble un continuum de ces trois grandes phases, mais aussi que le processus de croissance relationnel de l'orant, avec l'autre et avec Dieu, reprend continuellement au quotidien, pendant nos relations humaines, cette dynamique par l'intermédiaire de moments de purification, d'illumination et d'union transformante. N'avons-nous pas, en effet, à nous purifier continuellement face à l'autre par la déconstruction du faux self afin d'éclairer notre regard sur l'identité profonde de cet autre et de nous-mêmes, et n'avons-nous pas aussi à unifier constamment nos valeurs par rapport à notre représentation de Dieu ?

<sup>41</sup> Cette relation peut se manifester par l'approfondissement d'un goût certain pour le spirituel ou le développement d'une attirance intérieure marquée envers tout ce qui concerne le mystère de l'être en général et plus particulièrement le mystère de l'unicité de chaque personne humaine et de sa recherche de sens.

4 - L'identification de chaque point de convergence et de divergence entre les discours keatingnien et winnicottien sera justifiée, mais nous ne ferons pas une appréciation de la valeur scientifique des observations faites en psychanalyse ou de la théorie proposée par Winnicott. Conséquemment, l'évaluation de la justesse de l'interprétation que Keating fait des notions psychologiques qu'il utilise se limitera à la compatibilité avec la pensée de Winnicott, et n'impliquera pas une critique systématique de la théorie de ce dernier en recourant aux travaux d'autres psychanalystes.

### **La méthode**

Notre recherche comportera une analyse de contenu avec catégories préétablies<sup>42</sup> puisque notre connaissance préalable de plusieurs écrits keatingniens et winnicottiens nous permet d'identifier déjà certaines catégories qui apparaissent communes à ces deux auteurs. Il s'agit d'identifier, dans les écrits de nos auteurs, des énoncés pouvant se rapporter à ces thèmes déjà définis, par exemple, le vrai self, le faux self, la culpabilité, la thérapie, etc. Le danger des catégories préétablies est que nous risquons d'être insensibles à d'autres aspects des corpus à l'étude, et même de biaiser inconsciemment la signification de certains énoncés en faveur des catégories ciblées<sup>43</sup>.

Nous sommes conscients que les textes retenus pour l'analyse comparative relèvent de notre jugement concernant leur pertinence, et cela fait partie de ce biais possible. Une vérification régulière auprès d'autres chercheurs s'imposait. Une recherche plus étendue, mettant en comparaison davantage de textes qui nous semblent moins appropriés ou pertinents, pourrait sans doute révéler d'autres points de convergence ou de divergence et peut-être modifier partiellement nos conclusions.

Afin d'être le plus objectif possible, nous veillerons à maintenir continuellement une distance avec notre objet d'étude en restant ouverts à la critique et en exerçant aussi, tout au long du parcours, une autocritique constante qui se veut neutre, afin de soumettre l'hypothèse à une juste vérification par des arguments pour et contre. Passons maintenant à la recherche concernant notre premier objectif relativement aux notions keatingniennes de vrai self et de faux self.

---

<sup>42</sup> R. L'Écuyer, *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu – méthode GPS* [Genèse des Perceptions de Soi] et *Concept de soi*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1990, p. 72-76.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 75.

# **PREMIÈRE PARTIE**

## **Purification**

## INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En christianisme, la purification était traditionnellement perçue comme le résultat des efforts nécessaires pour suivre le code moral établi par l'Église. On parlait de « *metanoia* » lorsque la transformation radicale manifestée semblait extraordinaire par sa profondeur et sa permanence, de sorte que ces changements profonds ne pouvaient vraisemblablement pas être seulement attribués aux efforts humains mais surtout à l'action de la *grâce divine*\*.

Les avancées des sciences psychologiques, depuis Freud, nous apprennent que la volonté humaine est loin d'être indépendante de l'inconscient. Pour Keating, le recours aux connaissances de la psychanalyse ne peut représenter une négation du rôle essentiel de la grâce dans la transformation, mais, au contraire, une ouverture sur cette science en tant que médiation de l'action divine, par laquelle, une certaine partie du développement humain et des capacités étonnantes d'autoguérison de la psyché peuvent être mieux comprises.

Cette première partie de notre recherche présentera d'abord les notions de vrai self et de faux self utilisées par Keating en montrant leur enracinement dans le christianisme et leurs liens avec l'approfondissement de la conscience au cours de son histoire. Nous vérifierons ensuite, dans un deuxième chapitre, si le sens que Keating donne aux notions psychologiques mentionnées respecte la signification qui leur est attribuée par les sciences psychologiques. Et finalement, dans un troisième chapitre, nous évaluerons si les effets thérapeutiques attribués par Keating à la pratique régulière du silence intérieur ont du sens pour Winnicott.

## CHAPITRE 1

### LES NOTIONS DE VRAI SELF ET DE FAUX SELF SELON THOMAS KEATING

#### INTRODUCTION

Les notions de vrai self et de faux self jouent un rôle majeur dans la spiritualité de Keating, et c'est pourquoi, en référant à certains textes plus explicites, nous donnerons d'abord quelques précisions à propos de leur enracinement dans la tradition chrétienne. Nous décrirons ensuite comment notre auteur se représente le vrai self et le faux self avant de se poser quelques questions sur l'usage qu'il en fait et leur pertinence relativement à la recherche de sens à laquelle il veut répondre. Mais avant de discuter de ces notions psychologiques, présentons l'auteur principal auquel nous ferons référence au cours de notre recherche.

#### **Qui est Thomas Keating?**

Thomas Keating résidait jusqu'à tout récemment au monastère St. Bénédict, Snowmass, Colorado.

Il est né à New York en 1923 dans une famille relativement bien nantie mais pas spécialement portée vers le religieux. Son père était catholique mais non pratiquant. Il excellait dans sa profession d'avocat. Sa mère était chrétienne et s'intéressait à la lecture de la Bible<sup>44</sup>. Keating a connu dans sa famille une enfance paisible, sans problème particulier si ce n'est qu'il a subi une maladie assez grave vers l'âge de cinq ans pour qu'il l'évoque encore aujourd'hui comme un évènement qui lui avait fait prendre pour acquis qu'il ne vivrait peut-être même pas jusqu'à la vingtaine.

Après ses études primaires, il étudie à Deerfield Academy et aux universités de Yale et de Fordham jusqu'en 1943. Malgré la désapprobation de ses parents, il est entré en janvier 1944, à l'âge de 20 ans, dans l'Ordre cistercien à Valley Falls, Rhode Island. Il fut ordonné prêtre en juin 1949, et il est nommé abbé du monastère Saint-Benedict à Snowmass,

---

<sup>44</sup> Cf., Film: *Thomas Keating, A rising tide of silence*, Contemplative Outreach Conference, Snowmass, October 25, 2013.

Co. en 1958. Puis, en 1961, il est élu abbé de l'abbaye Saint-Joseph de Spencer dans le Massachusetts.

Nous avons mentionné que suite aux réformes de Vatican II, plusieurs moines de l'abbaye de Spencer font connaissance avec des groupes d'autres traditions spirituelles qui résident dans les environs, et par la suite des maîtres d'autres traditions religieuses sont accueillis à Spencer. C'est en tenant compte de ces influences orientales que Keating et ces collègues proposent la *Centering Prayer*. Ils produisent aussi pendant les années suivantes une documentation variée – articles, livres et DVD – pour expliquer les fruits de cette méthode de prière qu'ils présentent aux religieux et aux laïcs aux cours de colloques et de retraites. En 1981, notre cistercien laisse la charge d'abbé à Spencer et retourne à l'abbaye St. Benedict à Snowmass où il met en place un programme de retraites intensives de dix jours, incluant la *Centering Prayer*.

Quelques années plus tard, la popularité de cette forme d'intériorisation a pris suffisamment d'ampleur pour qu'à la suggestion d'un ami Keating accepte de créer une association afin de supporter le réseau de plus en plus étendu des pratiquants de la *Centering Prayer*. En 1984, Keating fonde avec deux collègues la société *Contemplative Outreach*, une organisation qui enseigne la *Centering Prayer* et la *lectio divina*\* ou « lecture divine<sup>45</sup> » qui brièvement consiste en une écoute très attentive et une méditation de textes bibliques.

Keating est un théologien de renommée internationale et un auteur accompli. Il a parcouru le monde pour enseigner auprès des laïcs et des ordres religieux la pratique contemplative chrétienne et la psychologie du cheminement spirituel. Depuis Vatican II, il est un leader et un supporteur de la cause du dialogue interreligieux. Peut-être que la plus grande preuve de son dévouement pour raviver la ferveur de la pratique contemplative chrétienne est sa décision d'accepter le fardeau d'une existence publique très occupée, au lieu de savourer la piété et la quiétude de la vie monastique qu'il avait choisie au départ<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> La *lectio divina* était à l'époque patristique comme au Moyen-Âge, l'étude essentielle des clercs et la base commune de leur enseignement et de leur prédication de même que la nourriture de leur pensée aussi bien que de leur prière. Keating fait remarquer que la *lectio divina* implique une profonde attention au texte dans une attitude d'ouverture à Dieu. Il précise que la forme initiale de cette pratique s'est perdue du fait de la grande profusion de la littérature qui en utilise le nom, mais qui en biaise le sens par une approche trop intellectuelle. Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. xii.

<sup>46</sup> *Contemplative outreach*, (page consultée le 25 novembre 2013),



La vie et l'œuvre de T. Keating parle constamment de la relation à Dieu, et la *Centering Prayer* se présente comme une « méthode sans méthode<sup>47</sup> » pour favoriser l'entrée dans cette relation. C'est comme le genre de méthode qu'on élabore lorsqu'il s'agit d'avoir une conversation avec quelqu'un, et de ce fait, on est très ouvert aux aléas de la rencontre. Lors d'une conversation avec un ami il se peut qu'on ait prévu quelques sujets de discussion. Toutefois il est possible que la conversation prenne une tournure inattendue, et que pour préserver l'amitié il est préférable de lâcher prise et d'accepter de s'ouvrir à l'imprévu. Cette méthode suppose donc la croyance en la possibilité d'un réel dialogue avec Dieu. Mais Keating va plus loin, il présente la foi en l'inhabitation trinitaire comme le principe<sup>48</sup> fondamental de la relation à Dieu et de la *Centering Prayer* qui priorise le silence intérieur dans le but de favoriser cette relation. Ceci nous amène à une interrogation centrale à propos de l'inhabitation trinitaire et de notre identité personnelle.

Ce sont ces questions captivantes qui nourrissent notre fascination pour Keating, d'autant plus qu'il a fait preuve d'une grande ouverture face à la diversité des expériences religieuses de notre temps, et cela en différentes cultures. Keating montre également beaucoup de dynamisme par son implication au niveau du dialogue interreligieux et intrareligieux. Il se distingue aussi par des actions concrètes en cherchant à renouveler sa propre tradition chrétienne, plus particulièrement en ce qui concerne la relation à Dieu selon la contemplation mystique, tout en s'intéressant vivement aux avancées des sciences modernes en divers domaines.

À propos de ce renouvellement de la tradition chrétienne, quelques éléments d'une recherche faite par J. G. Conti sur la spiritualité inhérente à la *Centering Prayer* peuvent s'ajouter pour faire connaître Keating par sa théologie. Conti écrit:

---

<http://www.contemplativeoutreach.org/fr-thomas-keating>.

<sup>47</sup> T. Keating parle d'une « methodless method ». Cf., T. KEATING. « What *Centering Prayer* is not, and what it is » (Tape 2, session 3), *Six follow-up sessions to the introductory workshop on Centering Prayer*. Video tape transcriptions by Enid McCormack, Editor & end notes by Renee Hotard Bennett. St Benedict's Monastery, Snowmass, Colorado, USA. 2003, p. 15-16.

<sup>48</sup> L'auteur énonce trois principes théologiques qui sous-tendent la *Centering Prayer* : 1- La foi en l'inhabitation trinitaire; 2- La foi en ce que notre existence personnelle dans son conditionnement humain (mystère pascal : mort-résurrection) n'est pas vaine mais conduit à une divinisation; 3- La foi en ce que l'écoute de l'Esprit de Dieu suscite la naissance de la communauté en créant des liens profonds avec les autres et même un sentiment de participation à la totalité de la Création. Cf., T. KEATING. « *The basic principles of Centering Prayer* », (Tape 2, session 4), *Six follow-up sessions to the introductory workshop on Centering Prayer*. Video tape transcriptions by Enid McCormack, Editor & end notes by Renee Hotard Bennett. St Benedict's Monastery, Snowmass, Colorado, USA. 2003, p. 25-28.

Thomas Keating finds in the Christian revelation a powerful thrust toward existential authenticity. Keating's "inner-worldly mysticism," with its tender subjection of the whole psyche to the transforming regime of the Spirit in Centering Prayer, appears to invite a self-awareness which conduces, at once, to personal authenticity and responsible ethical agency.

While highlighting the transforming influence of the "Divine Therapy" on the *humanity* of persons, Keating's doctrine does not neglect its transforming influence on the *spiritual* personality. True, in this respect, to its roots in *sanjuanist* theology of transformation, Keating's doctrine insists that the final end of the spiritual journey is mystical transformation into the eternal Christ. [...] Keating's doctrine persistently, and acutely, strikes this balance between the incarnational and the transcendental, including in social ethics<sup>49</sup>.

Nous pouvons reconnaître dans cette puissante poussée (*powerfull thrust*) l'effet de l'inhabitation trinitaire, de même que l'action tout en douceur de l'Esprit au cours de la thérapie divine. La théologie de la purification dont parle Keating s'enracine dans la spiritualité de Jean de la Croix, et dans le silence intérieur alors que l'Esprit fait grandir l'authenticité et renaître la spiritualité. Cette renaissance amène l'orant, selon l'exemple de Jésus en son temps, à unifier ses valeurs et à s'impliquer pour la justice sociale. En cela, selon Conti, l'approche de Keating avec la pratique régulière de la *Centering Prayer* permet d'instaurer et de maintenir avec l'intensité nécessaire un équilibre entre apophatisme et cataphatisme, les dimensions horizontale et verticale de la relation à Dieu. L'approche keatingnienne réfute donc la critique articulée par le théologien Reinhold Niebuhr<sup>50</sup>, à savoir que le mysticisme chrétien est incompatible avec la sensibilisation et l'engagement pour la justice sociale. Au contraire, c'est précisément parce que la lutte pour la justice est supportée par le ressourcement dans la prière, que l'action ne risque pas de s'essouffler et de perdre sa vision christique, faute d'une dimension verticale qui transcende tout.

Ajoutons aussi une autre caractéristique de ce renouvellement selon Conti. Il écrit:

---

<sup>49</sup> J. G. CONTI. *The "inner-worldly mysticism" of Thomas Keating: A paradigm of renewal of Catholic contemplativism*, Thèse (Ph.D.), University of Southern California, 1994, p. 366. Conti souligne.

<sup>50</sup> Karl Paul Reinhold Niebuhr (1892-1971) est un théologien américain protestant célèbre pour ses études sur les relations entre la foi chrétienne et la réalité de la politique moderne et de la diplomatie. Conti résume la critique de Neibuhr en précisant que son erreur est de penser que le mysticisme est une fuite de la réalité sociale, une perte de soi-même en Dieu: « *This is an egregious error in Neibuhr's view, insofar as the Christian mystic claims to be intent, above all, on self-loss in God.* » Cf., J. G. CONTI. *Opus cit.*, p. 316.

I find his theology of prayer largely consistent with that of Catholicism's "Doctors of Prayer," John of the Cross and Teresa of Avila. Against the impulses of his critics, Keating insist – with John and Teresa – that the impulse to prayer is not the realization of extraordinary states of consciousness, but love of God; and that the way of spiritual life is not technique but faith. No fair reading of Keating's work, I believe, would understand his theology of prayer as significantly dissonant from the mystico-ascetical tradition of Catholicism<sup>51</sup>.

L'auteur souligne justement ici un trait de fraîcheur dans l'approche keatingnienne qui peut permettre de faire la différence avec une manière de penser inhérente au monde technologique moderne. La *Centering Prayer* n'a pas pour objectif de faire atteindre des états de conscience extraordinaires imaginés par le priant. Il ne s'agit pas d'une technique précise permettant d'obtenir un résultat souhaité et déterminé à l'avance, mais d'un parcours imprévisible dans la foi, c'est-à-dire dans le développement d'une relation à Dieu. En cela, le renouveau apporté par Keating est compatible avec la tradition mystique chrétienne.

Quant au discours psycho-spirituel keatingnien à propos des remontées de l'inconscient, Conti pense que c'est une bonne initiative pour deux raisons. Premièrement, il serait intéressant d'en savoir un peu plus sur le mystérieux processus de purification effectué par l'Esprit au cours des nuits obscures sanjuanistes. Deuxièmement, le fait que la traversée des nuits obscures permet à l'orant de vivre une libération, et qu'en psychothérapie la psyché parvient aussi à se libérer de mécanismes inconscients qui l'empêchent de se développer pleinement portent à penser que, pendant les nuits, l'action de l'Esprit est libératrice justement parce qu'elle favorise la guérison d'un inconscient blessé et traumatisé. Par contre, Conti partage ses doutes quant à l'évidence expérimentale<sup>52</sup> mentionnée par Keating à propos de la remontée de traumatismes enfouis dans l'inconscient. En effet, Keating mentionne tout de suite après, dans son texte, que des pensées émotionnellement chargées arrivent dans le champ de la conscience et semble considérer au même niveau traumatismes et pensées chargées émotivement. Finalement, Conti fait remarquer que le

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>52</sup> Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart, The Contemplative Dimension of the Gospel*, New York, Bloomsbury Academic, 2006, p. 95. [p. 107.]

discours psycho spirituel keatingnien est limité puisque l'action de l'Esprit, capable de réaliser pour l'orant l'état d'unité en Dieu, ne peut se réduire à celle d'un psychanalyste<sup>53</sup>.

Cette brève présentation de Keating ne peut rendre adéquatement toute la richesse du personnage, mais peut suffire pour le moment puisque notre but concerne plutôt les effets de la *Centering Prayer* sur la contemplation.

Au cours de l'histoire du christianisme, les contemplatifs mystiques ont souvent été en tension avec l'institution ecclésiale. Il importe donc maintenant de préciser comment le discours psycho spirituel keatingnien s'inscrit dans la tradition chrétienne. Nous rechercherons donc les liens que les notions de vrai self et de faux self utilisées par Keating peuvent avoir avec les mystiques de cette tradition.

### 1.1 Dans le sillage de la tradition chrétienne

Le vrai self réfère au mystère le plus profond de la personne humaine et le faux self à une personnalité construite qui ne correspond pas à notre véritable identité. Le faux self constitue pour notre auteur un obstacle majeur qui empêche d'entrer vraiment en soi-même et de cheminer spirituellement. L'idée du renoncement à une fausse identité remonte au début du christianisme. On trouve, en effet, plusieurs passages dans le Nouveau Testament, par exemple, dans les lettres de Paul: « [...] il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'Homme Nouveau qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité<sup>54</sup>. » On peut constater en Mathieu combien il apparaît nécessaire de se défaire de ce qui conduit à l'immoralité : « Si ton œil droit est pour toi une occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi : car mieux vaut pour toi que périsse un seul de tes membres et que tout ton corps ne soit pas jeté dans la géhenne<sup>55</sup>. » En Luc, le ton est plus spirituel: « Si

---

<sup>53</sup> J. G. CONTI, *op. cit.*, p. 368-371.

<sup>54</sup> Ep 4, 22-24.

<sup>55</sup> Mt 5, 29.

quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix chaque jour, et qu'il me suive<sup>56</sup>. »

Une longue tradition s'échelonne depuis les textes de Paul jusqu'à notre temps, et la recherche de soi-même qui implique habituellement une profonde conversion, soit une déstructuration du faux self, est un thème qui, pour Keating, fait partie de l'histoire de la prière contemplative de la tradition chrétienne. Il nous en donne un bref aperçu en mentionnant plusieurs noms depuis les *Pères du désert\** jusqu'à notre époque<sup>57</sup>.

Nous reviendrons plus loin sur quelques-uns de ces contemplatifs dont la pensée se rapproche plus particulièrement de notre recherche. Soulignons pour le moment le nom du dernier en liste, Thomas Merton, un cistercien de renom dont la pensée, largement diffusée par ses nombreuses publications, nous semble apporter l'influence spirituelle la plus immédiate sur Keating relativement à son ouverture sur le monde et au développement de la *Centering Prayer*. En effet, après Vatican II et son encouragement à une ouverture face aux autres traditions religieuses, Keating et ses collègues s'inscrivent à la suite de Merton qui avait déjà préparé la voie à une pensée théologique en dialogue avec les grandes religions du monde. Rapportons quelques faits qui viennent confirmer cette influence.

Mentionnons d'abord que Keating, en faisant référence à des événements qui précèdent le décès de Merton, et aussi du début des années 1970, mentionne qu'à cette époque Merton écrivait largement à propos des échanges au niveau du dialogue interreligieux et qu'il était du côté chrétien l'un des pionniers les plus articulés à ce sujet<sup>58</sup>.

Un autre petit fait de la même période, rapporté par Keating, vient confirmer l'influence de Merton. La *Centering Prayer* reçut d'abord le nom de « *The Prayer of the Cloud* » en référence au livre *The Cloud of Unknowing*. Lors de la première présentation publique, en 1976, quelqu'un a suggéré de prendre plutôt le nom « *Centering Prayer* »<sup>59</sup>, qui fait allu-

<sup>56</sup> Lc 9, 23; voir aussi : Mc 8, 34; Mt 16, 24-25; Jn 12, 24.

<sup>57</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 129-130.

<sup>58</sup> « [...] Fr. Thomas Merton was still alive at this time and writing extensively about his researches and exchanges in interreligious dialogue. He was one of the most articulate pioneers from the Christian side in the dialogue among the world religions ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. xi.

<sup>59</sup> « Fr. Basil gave the first retreat to a group of provincials, both men and women, of various religious congregations at a large retreat house in Connecticut. It was they who suggested the term " Centering Prayer " to describe the practice. The term may have come from their reading of Thomas Merton, who had use this term in his writings. » « Fr. Basile a donné la première retraite à un groupe de provinciaux, hommes et femmes, de diverses congrégations à une grande maison de retraite dans le Connecticut. C'est là que le

sion à la réponse donnée par Merton, dans une lettre à un savant soufiste<sup>60</sup>. Merton avait alors décrit la prière contemplative comme étant: « [...] *centered entirely on the presence of God...His will...His love... [and] Faith by which alone we can know the presence of God*<sup>61</sup>. »

L'autorité de Merton se fait sentir aussi lorsque Keating le cite sur le point crucial de l'inhabitation divine afin d'exprimer sa perception de la conversion qui permet mystérieusement au vrai self de « naître à la vie » et d'« apparaître » au monde. Keating réfère à l'affirmation de Merton à savoir que nous sommes en devenir de ce que nous sommes déjà. Il interprète allégoriquement le mystère de Noël-Épiphanie des textes évangéliques comme une prise de conscience de la présence divine en notre vrai self, qui est la plus profonde réalité en nous et en toute autre personne<sup>62</sup>.

Ajoutons aussi que dans un livre portant sur le dialogue interreligieux, Keating confère une certaine autorité spirituelle à Merton, en soulignant l'audace du véritable pionnier que fut ce dernier, alors qu'il écrivait sur la spiritualité Zen. Keating rapporte que quand il a commencé il n'y avait pas beaucoup de catholiques romains impliqués dans le dialogue interreligieux. Thomas Merton repoussait vraiment les frontières en écrivant sur le Zen. Il fut alors définitivement un pionnier dans le dialogue Est-Ouest<sup>63</sup>. Et quand on demande à Keating comment il en est venu à s'impliquer dans le dialogue interreligieux, et si Merton fut un important exemple pour lui, il répond qu'il a lu les livres de Merton et même assis-

---

terme " *Centering Prayer* " fut suggéré. » (Notre traduction) Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. xviii.

<sup>60</sup> « [...] *Thomas Merton had alluded to in a letter to Adul Aziz, a Sufi Scholar, when he asked Merton how he prayed* ». « *Thomas Merton y avait fait allusion dans une lettre à Adul Aziz, un savant soufiste qui lui avait demandé comment il priait* ». (Notre traduction) Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Unfolding of Contemplative Outreach, Celebrating the 25th Anniversary of the Lama I Retreat*, vol. 23, n° 2, June 2008, p. 4, (page consultée le 20 mai 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?>.

<sup>61</sup> « [...] centrée entièrement sur la présence de Dieu ...Sa volonté...Son amour... [et] Foi par laquelle seule nous pouvons connaître la présence de Dieu. » (Notre traduction). Cf., *Contemplative Outreach, History of Contemplative Outreach*, (page consultée le 26 mars 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/history-contemplative-outreach>.

<sup>62</sup> « *As Thomas Merton put it, we are " to become what we already are."* *The Christmas-EpiphanY Mystery, as the coming of Christ into our lives, makes us aware of the fact that he is already here as our true self — the deepest reality in us and in everyone else.* » Cf., T. KEATING. *The Mystery of Christ, The Liturgy as Spiritual Experience*, New York: Continuum, 1997, p. 16-17.

<sup>63</sup> « *When I started, there weren't many Roman Catholics involved in interfaith dialogue. Thomas Merton was really pushing the boundaries writing about Zen. So he was definitely a pioneer in East-West dialogue.* » Cf., T. KEATING, *The Common Heart, An Experience of Interreligious Dialogue*, New York, Lantern Books, 2006, p. 51.

té à quelques-unes de ses conférences non publiées à l'époque, mais que ce fut les documents de Vatican II qui lui ouvrirent réellement cette possibilité.<sup>64</sup>

Conséquemment à cette influence de Merton, Pennington explique très brièvement dans *True Self, false Self*<sup>65</sup> comment ces notions ont fait leur chemin jusqu'à nous. Selon Pennington, Merton a résumé, dans *Spirit of Simplicity*, la pensée de Bernard de Clairvaux (1090-1153), un grand maître spirituel et une figure principale de l'ordre bénédictin, relativement à ce qui pourrait être relié au vrai self et au faux self keatingniens. C'est dans *The New Man*, cependant, qu'inspiré de la pensée bernardienne, Merton a su produire avec le plus de finesse sa propre expression de la richesse de la tradition chrétienne à ce propos. Il a eu aussi la sensibilité, malgré la mentalité très défensive et rationaliste adoptée par l'Église depuis le concile de Trente et qui imprégnait encore la pensée à son époque, de se laisser rejoindre par la poésie de certains mystiques du XVI<sup>e</sup> siècle, comme celle de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix<sup>66</sup>, et de donner écho à leurs intuitions dans *The New Man* où il développe l'idée de renaître en devenant soi-même; ce dont son propre cheminement spirituel témoigne. En effet, pour Merton, il y a en nous une sorte d'instinct pour se renouveler, une poussée intérieure pour la libération d'une puissance créatrice qui nous permet aussi de saisir que ce renouvellement de notre être provient de ce qui est le plus profond, le plus original, et le plus personnel en nous-mêmes<sup>67</sup>.

Afin de mieux amener ensuite les notions psychologiques de Keating et de voir en quoi elles peuvent être tributaires de la pensée de Merton et de la tradition chrétienne, précisons d'abord un peu plus ce que pensait ce dernier à propos de l'identité humaine et des notions de vrai et faux self.

Dans son journal, *Conjectures of a Guilty Bystander*, Merton parle ainsi de cette poussée créative personnelle en nous:

---

<sup>64</sup> « I had read Merton's books and had even seen some of his unpublished conferences from that time. But really it was the documents of the Second Vatican Council that eventually opened up this possibility for me. » (Notre traduction). Cf., T. KEATING, *The Common Heart* [...], p. 51.

<sup>65</sup> B. PENNINGTON, *True Self, false Self*, Crossroad, 2000, p. 76-77.

<sup>66</sup> Merton affirme dans *New Seeds of Contemplation* qu'il s'appuie sur les écrits des Cisterciens du XII<sup>e</sup> siècle et plus particulièrement ceux de Bernard de Clairvaux. Il ajoute que ceux qui ont fait la connaissance de Jean de la Croix constateront que beaucoup de ce qui est dit à propos de la prière contemplative est conforme à la spiritualité carmélitaine. Cf., T. MERTON, *New seeds of contemplation*, Norfolk, Conn., New Directions, 1961, p. xiv.

<sup>67</sup> B. PENNINGTON, *op. cit.*, p. 87-88.

At the center of our being is a point of nothingness which is untouched by sin and by illusions, a point of pure truth, a point or spark which belongs entirely to God, which is never at our disposal, from which God disposes our lives, which is inaccessible to the fantasies of our own mind or the brutality of our own will. This little point of nothingness and of *absolute poverty* is the pure glory of God in us. It is so to speak His name written in us, as our poverty, as our indigence, as our dependence, as our sonship. It is like a pure diamond, blazing with the invisible light of heaven. It is in everybody, and if we could see it we would see these billions of points of light coming together in the face and blaze of a sun that would make all the darkness and cruelty of life vanish completely...I have no program for this seeing. It is only given. But the gate of heaven is everywhere.<sup>68</sup>

Selon Merton, il y a au centre de notre être un point de presque rien qui est intouché par le péché et les illusions, un point de pure vérité, un point ou une étincelle qui appartient entièrement à Dieu, qui n'est jamais à notre disposition, mais duquel il dispose de nos vies, qui est inaccessible aux fantaisies de notre propre pensée ou aux brutalités de notre propre volonté. Ce petit point de néant et de pauvreté absolue est la pure gloire de Dieu en nous. Il est, pour ainsi dire, le nom de Dieu gravé en nous comme notre pauvreté, notre indigence, notre dépendance, notre filiation. Ce point est comme un pur diamant rayonnant de la lumière invisible des cieux. Il est en chacun, et si nous pouvions le voir, nous verrions des milliards de points de lumière s'assembler dans le visage et briller comme un soleil qui ferait disparaître complètement toute la noirceur et la cruauté de la vie. Il n'y a pas de programmation pour atteindre ce regard. Il est seulement donné. Mais la porte des cieux est partout.

Pour Merton, devenir un saint signifie être soi-même. C'est pourquoi le problème de la sainteté et du salut est en fait pour lui le problème de trouver qui il est vraiment en profondeur, c'est-à-dire de découvrir continuellement son vrai self. Il ajoute que Dieu nous laisse libre de devenir ce que nous désirons. Nous pouvons choisir d'être authentiques ou faux en portant continuellement des masques, mais pour répondre à notre vraie nature,

---

<sup>68</sup> T. MERTON. *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York, Doubleday, 1966, cité par B. PENNINGTON. *True Self, false Self* [...], p. 85. Merton souligne.



nous avons à cheminer et à chercher avec l'aide de Dieu pour que se développe sans cesse notre vrai self, notre véritable identité, dans un processus continu de création<sup>69</sup>. Le développement de notre vrai self est à l'opposé d'un exploit Prométhéen. Il ne s'agit pas du tout de voler à Dieu quoi que ce soit qu'il ne voudrait pas que nous ayons mais, au contraire, d'accueillir l'amour gratuit de Dieu qui nous invite dans la plénitude de ce pour quoi il nous maintient dans l'être; c'est-à-dire dans un processus que les Pères de l'Église appelaient une divinisation et par laquelle nous nous découvrons unis à Dieu qui nous élève et nous transforme<sup>70</sup>.

En méditant sur le texte de la Genèse : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance [...] »<sup>71</sup>, les Pères de l'Église ont eu différentes interprétations. Pour certains, l'image de Dieu fut associée à la créativité humaine, et la ressemblance divine aux œuvres accomplies, ce qui oriente vers l'action. D'autres ont préféré voir l'image de Dieu en l'homme dans l'orientation de l'esprit vers une union contemplative avec Dieu. L'exemple de la différence entre une photographie floue et une photographie plus nette d'une même personne peut faire saisir l'effet en nous du passage de l'image à la ressemblance de Dieu; ce qui peut aider à se figurer l'effet du développement du vrai self libéré d'une fausse personnalité. Merton cite Augustin : « Dans cette image [qui est l'âme] la ressemblance sera parfaite quand la vision de Dieu sera parfaite<sup>72</sup>. » Cette idée est implicite dans la première lettre de Jean : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est<sup>73</sup>. » Certains Pères de l'Église associent l'image de Dieu à l'idée que « La vraie image de Dieu est l'homme qui fait le bien<sup>74</sup> » ou encore « Si vous êtes miséricordieux, l'image de Dieu est en vous<sup>75</sup> »; d'autres, comme Grégoire de Nysse (335-394) qui a influencé Bernard de

---

<sup>69</sup> « For me to become a saint means to be myself. Therefore the problem of sanctity and salvation is in fact the problem of finding out who I am and of discovering my true self. [...] God leaves us free to become whatever we like. [...] We are called to share with God in creating our true identity. » Cf., T. MERTON, *New seeds of contemplation* [...], p. 31-32.

<sup>70</sup> T. MERTON. « Promethean theology », *The New Man*, London, Burns and Oates, 1962, p. 34.

<sup>71</sup> Gn 1, 26.

<sup>72</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate* XIV, 15, 23.

<sup>73</sup> 1 Jn 3, 2.

<sup>74</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* II, 19.

<sup>75</sup> ORIGÈNE, *Homilia in Leviticum*.

Clairvaux, accordent beaucoup d'importance à l'idée que l'image de Dieu en l'homme est surtout constituée par sa liberté<sup>76</sup>.

Pour Merton, l'image de Dieu en l'homme ouvre la voie vers le sommet de la conscience spirituelle ou de la pleine réalisation du vrai self. Cette réalisation ne peut s'atteindre seulement par la réflexion sur l'état actuel de notre personnalité, parce que cet état peut être loin du vrai self et profondément aliéné de sa véritable identité spirituelle. On ne peut trouver Dieu qu'en la profondeur de notre âme et c'est pourquoi Merton avance qu'il faut d'abord se trouver soi-même. Influencée par des mauvaises habitudes de penser et d'agir de la société, la vie ordinaire de bien des gens est trop souvent encombrée et stagnante de telle sorte que cette vie ne ressemble trop souvent qu'à une sorte d'état léthargique. Pour atteindre son vrai self, l'homme doit, aidé de la grâce divine, être délivré du faux self qu'il s'est fabriqué et qui le garde enfermé sur lui-même. L'existence avec un faux self est misérable comparée à la vie d'un vrai self, cette vie que tous devraient connaître. Merton fait aussi une nette distinction entre l'éveil à une spiritualité platonique, qui établit une abstraite dualité corps-esprit conduisant à une dépréciation du corps, et une spiritualité chrétienne qui pose la personne humaine en tant qu'union concrète d'un corps et d'une âme<sup>77</sup>. Merton réfère à Thomas d'Aquin qui nous exprime son intuition existentielle et concrète de l'image de Dieu en nous. Ce dernier écrit que cette image n'est pas seulement une représentation statique participant de l'essence divine, mais une dynamique qui nous transporte vers l'union à Dieu. C'est une sorte de sensibilité gravitationnelle pour les choses de Dieu : « L'image de Dieu est vue dans l'âme en autant que l'âme est transportée, ou est capable d'être transportée, vers Dieu<sup>78</sup>. » Pour reconnaître l'image de Dieu en nous, il n'est pas suffisant d'entrer en nous-mêmes et de concevoir que notre nature humaine a cette potentialité. Cette potentialité doit être réalisée grâce à une connaissance de Dieu qui est inséparable d'une expérience d'amour comme l'écrit l'Aquinate : « L'image de Dieu en l'âme est en accord avec la représentation de Dieu qu'elle se fait et en accord avec l'amour qui se dégage de cette représentation<sup>79</sup>. » Pour Merton la véritable réalisation de soi qui passe par l'épanouissement véritable de notre vrai self n'est pas tant dans la cons-

---

<sup>76</sup> T. MERTON. « Image and likeness », *The New Man* [...], p. 44.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>78</sup> T. d'AQUIN. *Somme théologique*, I, Q. 93, a.8. Cité par T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man*, London, Burns and Oates, 1962, p. 85.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 86.

science de soi que dans la conscience de la Présence de Dieu au plus profond de notre être créé à son image et vers laquelle nous sommes attirés. C'est-à-dire que nous réalisons pleinement et véritablement notre vrai self lorsque nous cessons de nous considérer en un lieu ou en un état séparé de Dieu. Au contraire, tout ce que nous expérimentons ou tout ce qui entre dans le champ de notre conscience est en Dieu unique et au-dessus de toute connaissance. Nous nous réalisons en plénitude à la ressemblance de Dieu lorsque nous prenons conscience que tout est en Dieu, le « Tout Autre » infiniment au-dessus de tout être. Au cours de la réalisation de notre vrai self, l'image de Dieu se vivifie et se clarifie. La Présence de Dieu peut rayonner davantage en nous lorsque nous sommes libérés du linceul et du tombeau où notre « conscience de soi<sup>80</sup> » la gardait prisonnière; alors l'image de Dieu en nous prend vie en perdant le faux self pour se répandre dans la conscience totale de Dieu [immanent et transcendant] qui est saint. C'est, d'après Merton, une des principales manières d'interpréter le passage : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera<sup>81</sup>. »

Après avoir célébré la beauté du vrai self, Merton parle du faux self en termes de comportements sociaux qui sont faits de préjugés, de prétentions, d'égoïsmes et de faux engagements. Le faux self n'est pas l'entière vérité sur l'être humain, il n'est donc pas d'origine divine et conséquemment il est substantiellement vide et incapable d'éprouver l'amour et la liberté de Dieu<sup>82</sup>.

Dans *The new Man*, Merton s'inspirant de Bernard de Clairvaux, n'utilise que rarement les termes de vrai self et de faux self<sup>83</sup>. Il indique la référence à ses notions psychologiques par l'expression « en suivant la pensée de Saint Bernard<sup>84</sup> ». Il réfère aux sermons 81 et 82 de ce dernier sur le *Cantique des Cantiques* où il est question de notre identité.

---

<sup>80</sup> Merton n'utilise pas le terme « faux self » ici, mais « self-consciousness » qui dans le contexte peut signifier la même chose: « *We fully realize ourselves when all our awareness is of another—of Him Who is utterly "Other" than all beings because He is infinitely above them. The image of God is brought to life in us when it breaks free from the shroud and tomb in which our self-consciousness had kept it prisoner, and loses itself in a total consciousness of Him Who is the Holy. This is one of the main ways in which "he that would save his life will lose it." (Luke 9:24)* » Cf., T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man* [...], p. 86.

<sup>81</sup> Lc 9, 24.

<sup>82</sup> B. PENNINGTON. *True Self, false Self* [...], p. 86-87.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>84</sup> L'interprétation de Pennington nous semble juste ici parce que Merton, dans le passage cité, réfère à l'influence du groupe d'appartenance, dont parle Keating, et à son système de valeurs auquel le faux self se suridentifie. Merton écrit: « [...] *the great benefit modern man seeks in collective living is the avoidance of*

Que le mélange de la duplicité avec la simplicité naturelle de l'âme est laid et difforme ! Quelle indignité d'élever un édifice si pauvre sur un fondement si précieux ! [...] Ajoutez à cela, que la pente qu'elle [l'âme] a vers les choses terrestres, qui toutes lui causent la mort, épaissit encore ses ténèbres, de sorte qu'une âme en cet état a le visage tout pâle et défait, et est une image de la mort. [...] étant d'une nature immortelle, elle [l'âme] devrait désirer des choses immortelles comme lui étant conformes, afin de paraître ce qu'elle est, et de vivre de la vie qui lui est propre; [mais] elle a des sentiments et des inclinations toutes contraires, et se rendant semblable aux choses mortelles et périssables, par une vie dégénérée de la noblesse de sa nature, elle obscurcit la blancheur de son immortalité par une malheureuse habitude, qui comme une poix sale et noire décolore sa beauté naturelle<sup>85</sup>.

Pour mieux cerner le faux self qui lui apparaît clairement comme une construction humaine élaborée par égoïsme et fuites continuelles de la réalité<sup>86</sup>, Merton recourt à la terminologie de l'image de Dieu dans le récit biblique d'Adam et Ève et à la nécessité de retrouver notre ressemblance à Dieu si nous l'avons perdue. Il parle d'abord d'un manque de confiance en l'amour de Dieu pour nous et en la possibilité de son pardon<sup>87</sup> malgré notre état de vie actuel. Cette incroyance en la grandeur de l'amour divin envers nous produit l'incroyance en la grandeur intrinsèque de notre personne. Ce manque d'estime personnel due au faux self nous incite à fabriquer une fausse image de nous-mêmes, comme si nous pouvions ajouter, sans l'aide de Dieu, quelque chose de plus à notre iden-

---

*guilt by the simple expedient of having the state, the Party, or the class command [sic] us to do the evil that lies hidden in our heart. Thus we are no longer responsible for it, we imagine. Better still, we can satisfy all our worst instincts in the service of collective barbarism, and in the end we will be praised for it. [...] The psychological finesse with which the Fathers of the Church investigate the inter-relation of pride, compulsive drives, anxiety and all the rest of the elements that evolve [...] let us sketch out some of the broad outlines of the picture freely, following the thought of St. Bernard.* » [Le grand bénéfice que l'homme moderne cherche, est d'éviter la culpabilité en ayant le statut ou la position de commandement dans la société qui permet de faire le mal dissimulé dans son cœur. Ainsi, il s' imagine non responsable et peut satisfaire ses pires instincts au service d'un barbarisme collectif qui le louange pour ses exploits. [...] La finesse psychologique avec laquelle les Pères de l'Église examinent la relation interne de l'orgueil, des compulsions, de l'anxiété et de tout le reste des éléments qui évoluent [...] vérifions librement les grands traits, en suivant la pensée de St. Bernard. ] (Notre traduction) Cf., T. MERTON, *op. cit.*, p. 72.

<sup>85</sup> Bernard de Clairvaux, *Sermon* 82, no 3, *Cantiques*. Cf., (page consultée le 19 janvier 2015), <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome04/cantique/cantique082.htm>.

<sup>86</sup> Merton écrit: « *To reach one's "real self" one must, in fact, be delivered by grace, virtue and asceticism, from that illusory and false "self" whom we have created by our habits of selfishness and by our constant flights from reality.* » Cf., T. MERTON. « Image and likeness », *The New Man* [...], p. 44.

<sup>87</sup> « *The [...] free access to God in Paradise, and which also gives us access to Him in the new Paradise [...] was based on confidence in the truth of God's mercy. But [...] a false confidence, a confidence which deliberately willed to make the option and experiment to believe in a lie.* » Cf., T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man* [...], p. 70.

tité; et cet ajout conduit à désirer que les autres croient à la réalité de cette fausse image. Conséquemment, beaucoup de passion et d'efforts, par la possession, la réputation et la centralisation excessive sur soi, sont mis pour consolider ce mensonge sur soi-même, et cela en asservissant même les autres; ce qui a un effet d'enchaînement sur la vie sociale qui devient trop souvent un lieu de compromis, laissant aux diverses ambitions l'enjeu de se supporter avec le moins de frictions possible. Une croissance en humilité est alors absolument nécessaire pour sortir de l'illusion de l'omnipotence<sup>88</sup>, éprouvée au tout début de l'enfance et malheureusement entretenue parfois jusqu'à l'âge adulte, afin de permettre un développement au niveau spirituel<sup>89</sup>.

Merton souligne l'acte de désobéissance d'Adam, mis en scène dans la Genèse, afin de montrer l'attitude<sup>90</sup> de l'homme qui ne veut pas reconnaître la puissance infinie de Dieu dans l'univers, mais veut être en contrôle sur tout. Merton avance que quelque chose d'un exploit prométhéen était secrètement implicite dans les intentions d'Adam pour qu'il soit amené à manger du fruit du seul mauvais arbre du jardin. Le fait qu'il ait été conduit à voler l'expérience du mal par un acte de désobéissance indique clairement que tout le bien dont il disposait déjà aurait pu, s'il avait été perdu, être volé à nouveau<sup>91</sup>. L'orgueil d'Adam serait comme une sorte d'aveuglement prométhéen à propos de la vraie nature de l'amour. L'être humain, dans la construction et le maintien de son faux self, ne comprend pas la vraie nature de Dieu; il ne saisit pas que la vie et l'amour ne peuvent être vraiment appréciés qu'à moins d'être considérés comme une gratuité de Dieu. Vouloir se réaliser par ses propres forces uniquement c'est ne pas reconnaître le Dieu vivant<sup>92</sup>. Au cœur même de cette tendance d'Adam à vouloir se réaliser sans tenir compte de Dieu existerait,

---

<sup>88</sup> « *Humility, therefore, is absolutely necessary if man is to avoid acting like a baby all his life. To grow up means, in fact, to become humble, to throw away that I am the center of everything and that other people only exist to provide me with comfort and pleasure.* » Cf., T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man* [...], p. 71. Le sentiment d'omnipotence fait partie d'une étape normale de la prime enfance. Cf., D. W. WINNICOTT, « Ego Distortion in Terms of True and False Self », *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Karnac Books Ltd, 1965, p. 145. [« Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux self », *Processus de maturation chez l'enfant, développement affectif et environnement*, Paris, Payot, 1980, p. 122.]

<sup>89</sup> T. MERTON, *op. cit.*, 70-71.

<sup>90</sup> L'homme voudrait ajouter à la connaissance du bien, qu'il a déjà, la connaissance du mal. Merton réfère à Bernard de Clairvaux. *Ibid.*, p. 73.

<sup>91</sup> T. MERTON. *Ibid.*, p. 74.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 75.

selon Bernard de Clairvaux, un goût de la mort qui est à l'opposé du goût d'une existence pleine de vie<sup>93</sup> avec Dieu :

Et comment le désir des choses mortelles ne rendrait-il pas mortelle l'âme qui est immortelle, puisque, comme dit le sage, on ne saurait manier de la poix sans se souiller (Eccli. XIII, 1) ? En jouissant des biens mortels, elle s'est revêtue de la mortalité, et elle a défigurée sa robe d'immortalité par la ressemblance de la mort, mais elle ne s'en est pas dépouillée<sup>94</sup>.

On voit que pour Bernard de Clairvaux, le faux self n'est qu'une couverture superficielle cachant la vérité de la personne.

Laisse à lui-même le faux self est, selon Merton, soumis aux passions et à l'anarchie en répondant aveuglément et automatiquement à tous les stimuli qui se présentent. Graduellement, le faux self se rend compte qu'il n'a pas vraiment le contrôle sur lui-même et qu'il est de plus en plus gouverné par des exigences passionnelles compulsives. On a pu croire pendant des siècles que l'homme pouvait avoir vraiment le contrôle de lui-même si sa volonté était suffisamment forte, mais la psychanalyse a démontré qu'il y a en fait des pulsions et des besoins inconscients qui surpassent la volonté. L'inconscient peut nous influencer considérablement en nous portant par exemple à rationaliser pour excuser nos erreurs et camoufler nos défauts tout en magnifiant ceux des autres, ou encore faire taire notre anxiété de multiples façons. Nous pouvons désirer une transformation profonde et, par effort de volonté, croire que nous faisons régner davantage ce que nous voyons comme de la vertu, mais l'inconscient continue d'exercer quand même son contrôle et le faux self ne fait que changer subtilement de stratégie<sup>95</sup>.

Le faux self, suite à son irréalité<sup>96</sup>, est amené à chercher l'oubli du désespoir profond qui l'habite en se tenant absorbé sans cesse dans des activités de toutes sortes<sup>97</sup>. En effet, en voulant se réaliser seulement par lui-même sans reconnaître l'infinie grandeur de Dieu, il se centre sur lui, se ment à lui-même en ne reconnaissant pas sa créaturité et se retrouve

---

<sup>93</sup> Ce goût de la vie ou de la mort évoque les termes de *pulsion de vie* et de *pulsion de mort* de Freud.

<sup>94</sup> B. de CLAIRVAUX, *op. cit.*

<sup>95</sup> T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man* [...], p. 81-82.

<sup>96</sup> Il est intéressant de remarquer ici que Merton parle souvent du caractère irréel du faux self, et que Winnicott a noté que ses patients soumis à un faux self très clivé avaient aussi l'impression d'être irréels.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 83.

finalement devant sa propre contingence<sup>98</sup>. Mais, comme il n'y a pas en lui de quoi satisfaire ses aspirations profondes, puisque Dieu est la seule et véritable source de vie, le faux self s'agite et s'investit dans le créé pour essayer de se convaincre lui-même et de convaincre les autres de la réalité de son illusion identitaire. Merton nous met en garde contre l'erreur de croire que nous pouvons facilement déstructurer le faux self. Avant de pouvoir espérer nous retrouver davantage en relation avec Dieu, nous devons reconnaître que nous sommes sans doute encore loin de lui. Avant de pouvoir réaliser qui nous sommes vraiment, nous devons devenir conscients du fait que la personne que nous pensons être dans l'ici maintenant, est au mieux un imposteur. Nous avons à questionner constamment nos motivations et à démasquer nos comportements. Autrement, les tentatives de nous connaître nous-mêmes ne serviront qu'à renforcer l'illusion que ce faux self est notre identité véritable<sup>99</sup>.

Merton parle de purification afin de retrouver notre identité véritable. Devenir *l'homme nouveau* dont parle Paul de Tarse implique de faire l'expérience d'une manière d'être totalement nouvelle. Cette transformation est reconnaissable par un changement dans notre manière de nous représenter Dieu. C'est-à-dire que Dieu n'est plus perçu comme un « objet » extérieur, puisqu'il est lui-même à l'origine de tout et de ce par quoi nous aimons et connaissons. Dieu ne peut être saisi dans un concept. Au contraire, la connaissance mystique que nous avons de lui coïncide avec la connaissance qu'il a de nous : « Car nous voyons, à présent, dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face. À présent, je connais d'une manière partielle; mais alors je connaîtrai comme je suis connu<sup>100</sup>. » Nous appréhendons Dieu par l'amour en nous, par notre mystérieuse capacité d'aimer, capacité dont il est la source. Le rapprochement et l'identification<sup>101</sup> de notre vrai self avec ce don de l'amour en nous, amène à reconnaître que nous sommes aimés de Dieu puisque nous participons de sa nature qui est amour. Le contact spirituel intime avec Dieu nous change complètement de l'intérieur. Notre esprit entreprend une conversion profonde qui réoriente tout notre être après l'avoir élevé à un autre niveau. Notre nature même semble changée. Alors la libération et le développement de notre vrai self fait

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>100</sup> 1 Co 13, 12.

<sup>101</sup> « [...] *the mystical knowledge of God, actualized in the mirror of His image within us, mysteriously coincides with His knowledge of us [...]* ». Cf., T. MERTON, *op. cit.*, p. 87.

prendre conscience que nous sommes très différents de notre faux self mondain normal. Et en même temps nous devenons vraiment conscients que ce nouvel homme est plus « normal ». Il est plus « naturel » d'être tournés vers l'extérieur de nous-mêmes et attirés librement et entièrement vers l'Autre – vers Dieu en lui-même ou manifesté dans les autres humains – que d'être centrés et enfermés en nous-mêmes. Le sentiment d'une plus grande humanité peut être ressenti du fait de cette transformation qui élève à un niveau plus divin. Nous nous percevons dans une nouvelle lumière par le détachement du faux self. Malheureusement, cette *metanoia* est difficile, parce qu'une réelle prise de conscience de l'infinie altérité de Dieu effraie, et que la conversion radicale exige d'être prêt à s'opposer au faux self et à accepter le don total de soi, ainsi que tout changement que l'action de Dieu peut faire dans nos propres plans de vie. Merton nous exhorte à accueillir la grâce lorsque la lumière divine de la Parole de Dieu commence à percer les mécanismes de défenses du faux self. Comme Adam dans le récit de la Genèse, une étrange panique peut s'emparer de nous lorsqu'on entend l'appel divin : « J'ai entendu ton pas dans le jardin, [...] j'ai eu peur parce que je suis nu<sup>102</sup> et je me suis caché<sup>103</sup>. » Merton nous invite à ne pas avoir peur d'entrer en relation avec Dieu. Nous devons cesser de nous cacher et nous débarrasser des vêtements de feuilles et de peaux de notre faux self qui cachent notre vraie identité. Les Pères de l'Église identifiaient cette fausse personnalité à notre attachement passionnément exagéré aux choses terrestres et à notre entêtement à être quelqu'un d'autre que notre vrai self<sup>104</sup>.

Ajoutons finalement à la description du faux self deux extraits de *New Seeds of Contemplation* qui, par leurs images percutantes, peuvent nous aider à reconnaître plus facilement ces fausses identités dans la vie courante :

*All sin starts from the assumption that my false self, the self that exists only in my own egocentric desires, is the fundamental reality of life to which everything else in the universe is ordered. Thus I use up my life in the desire for pleasures and the thirst for experiences, for power, honor, knowledge and love, to clothe this false self and construct its nothingness into something objectively real. And I wind experiences around myself with pleasure and glory*

<sup>102</sup> La nudité correspond ici à ce manque d'estime de soi conséquemment au doute envers l'amour de Dieu.

<sup>103</sup> Gn 3, 10.

<sup>104</sup> T. MERTON, *op. cit.*, p. 89-91.



*like bandages in order to make myself perceptible to myself and to the world, as if I were an invisible body that could only become visible when something visible covered its surface.*

*But there is no substance under the things with which I am clothed. I am hollow, and my structure of pleasures and ambitions has no foundation. I am objectified in them. But they are all destined by their very contingency to be destroyed. And when they are gone there will be nothing left of me but my own nakedness and emptiness and hollowness, to tell me that I am my own mistake.*<sup>105</sup>

Selon Merton, ceux qui centrent leur vie sur eux-mêmes s'imaginent qu'ils ne peuvent se trouver ou se réaliser qu'en affirmant leurs désirs, leurs ambitions et leurs instincts dans une lutte avec le reste du monde. Ils essaient de se sentir plus réels en s'imposant aux autres, en s'appropriant une bonne part de la quantité limitée des biens créés, afin d'augmenter la distance qui les sépare des autres qui en ont moins, ou pas du tout. Ils ne conçoivent qu'une manière de se réaliser : se séparer des autres et élever un barrage de contraste et de différences entre eux. Celui qui vit dans la division par rapport aux autres ne connaît pas sa véritable identité qui est à l'image de Dieu. Il ne se comporte pas comme une vraie personne, mais comme un pôle négatif sur le plan éthique.

Voici ce deuxième exemple de monologue imaginé par Merton pour un individu au faux self très prononcé. Ce dernier s'adresse à nous normalement en des termes moins clairs et directs, mais le sens de son message peut se résumer ainsi :

I have what you have not. I am what you are not. I have taken what you have failed to take and I have seized what you could never get. Therefore you suffer and I am happy, you are despised and I am praised, you die and I live; you are nothing and I am something, and I am all the more something because you are nothing. And thus I spend my life admiring the distance between you and me; at time this even helps me to forget the other men who have what I have not

---

<sup>105</sup> T. MERTON, *New seeds of contemplation* [...], p. 34-35. [« Tout péché a pour point de départ la conviction que ce faux self, ce self qui n'existe que dans mes désirs égocentristes, est la réalité essentielle de la vie, à laquelle tout est subordonné dans l'univers. Et ma vie se consume en désir de jouissance et en soif d'expériences, de puissance, d'honneurs, de connaissance et d'amour afin d'étoffer ce faux self, de me couvrir, comme de banderoles, de plaisirs et de gloire pour me rendre perceptible à moi-même et au monde, comme si j'étais un corps invisible qui ne pouvait être vu que s'il est recouvert de quelque chose de visible. Mais les choses qui me recouvrent sont sans substance. Je suis vide, et mon échafaudage de plaisir et d'ambitions ne repose sur rien. Ils semblent me donner une certaine objectivité. Mais ils sont destinés, par leur contingence même, à l'anéantissement. Et lorsqu'ils auront disparus, il ne restera de moi que ma nudité, mon vide et mon néant pour me révéler que je ne suis qu'un ramassis d'erreurs. » Cf., T. MERTON, *Nouvelles semences de contemplation*, traduction de Marie Tadié, Paris, Seuil, 1963, p. 34-35.]

and who have taken what I was too slow to take and who have seized what was beyond my reach, who are praised as I cannot be praised and who live on my death<sup>106</sup>.

Si on peut parler ainsi de ce qui semble faux ou de ce qui manque d'authenticité dans le comportement humain, c'est par opposition à ce qui est perçu comme vrai en d'autres circonstances. L'homme est un « être de manque » écrivait Augustin, mais si on peut discerner et déplorer un manque d'être, c'est qu'il y a un noyau d'être au fond de l'être humain permettant de faire cette déduction.

Après une telle description de la fausse personnalité qui peut malheureusement affliger plus ou moins l'être humain, conséquemment aux événements de la vie et à l'exercice de sa liberté, il nous sera plus agréable et encourageant de considérer maintenant, avec Keating, le beau côté de nos potentialités humaines.

## 1.2 Le concept de vrai self selon Keating

D'après Keating, le fossé qui a historiquement existé entre la psychologie et la spiritualité se referme lentement. Selon lui la *psychologie transpersonnelle\**, en acceptant la nature spirituelle de l'être humain, a certainement contribué à ce rapprochement, même si plusieurs écoles de psychologie contemporaines n'acceptent pas encore cette dimension anthropologique. Notre auteur se range donc du côté de la psychologie transpersonnelle parce qu'elle essaie de tenir compte de tout le potentiel humain.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> T. MERTON, *New seeds of contemplation* [...], p. 48. [« J'ai ce que vous n'avez pas. Je suis ce que vous n'êtes pas. J'ai pris ce que vous n'avez pas pu prendre et je me suis approprié ce que vous n'aurez jamais. C'est pourquoi vous souffrez et je suis heureux, vous êtes méprisés et on me loue, vous mourez et je vis; vous n'êtes rien et je suis quelqu'un, et je suis d'autant plus important que vous l'êtes moins. Et ma vie se passe ainsi à admirer la distance qui me sépare de vous; parfois ce sentiment m'aide à oublier ceux qui ont accaparé ce que j'ai été trop lent à prendre et qui ont saisi ce qui était hors de ma portée; ceux qui sont loués comme je ne peux pas l'être et qui vivent de ma mort... » Cf., T. MERTON, *Nouvelles semences de contemplation* [...], p. 44.]

<sup>107</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Psychology and the Spiritual Journey*, vol. 22, n° 1, December 2006, p.16, (page consultée le 26 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

Keating se distingue de Merton<sup>108</sup> avec un discours qui fait appel de façon plus systématique aux sciences psychologiques, et cela amène une interrogation quant à la formation de notre auteur en ce domaine. Citons-le:

When I first entered the monastery, the role of psychology was not addressed in helping one to understand human nature or its interaction with spiritual formation. Of course I had heard of Freud and Jung for some time before actually encountering their works but it was when I was a young monk that a member of our monastic community, Fr. Raphael Simon, who was a psychoanalyst, offered a course in some of the basic teaching of Freud. Apart from that course, I read books about Freud, Adler, Jung, and others and learned a lot more from people who had studied them closely. Perhaps I learned the most from working with Fr. Raphael in the screening of candidates for the monastery and in spiritual companioning with nuns, priests, and retreatants. The field of psychology as an experiential science has to be taken into account by the world's religions and by those who are seeking personal transformation<sup>109</sup>.

Notre auteur explique que quand il est devenu moine, le rôle de la psychologie n'était pas d'aider à comprendre la nature humaine ou ses interactions avec la formation spirituelle. Keating avait entendu parler de Freud et de Jung avant d'étudier vraiment leurs travaux, mais ce fut au début de sa vie monastique qu'un membre de sa communauté, Fr. Raphael Simon, qui était un psychanalyste, offrit un cours d'introduction à Freud. À part ce cours, Keating a étudié Freud, Adler, Jung, et d'autres, et appris encore plus en travaillant avec Fr. Raphael à la sélection des candidats pour la vie monastique, et à l'accompagnement spirituel des religieuses, prêtres, et retraitants. Keating souligne sa confiance envers le volet expérimental des sciences psychologiques et affirme que ces connaissances doivent être prises en considération par l'univers religieux et par ceux qui recherchent une transformation personnelle.

Keating nous semble donc très intéressé par la psychanalyse et réellement convaincu de sa pertinence en spiritualité, puisqu'il s'y réfère lui-même dans des tâches aussi importantes que l'orientation et l'accompagnement spirituels. Il nous apparaît donc raisonnable de supposer qu'il a une certaine compétence en sciences psychologiques. Voyons maintenant

---

<sup>108</sup> Nous avons insisté un peu sur les liens entre Merton et Keating parce que ce dernier a reçu une influence certaine de Merton.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p.1.

comment il présente le concept de vrai self en suivant l'ordre chronologique de production de ses principaux écrits.

Dans un texte de 1981, il affirme d'abord que le vrai self est animé de la vie de Dieu et que, lorsqu'il est libéré du faux self, il peut déjà quelque chose de lui par l'existence de nos facultés humaines en tant que telles, et aussi par ce que nous réalisons grâce à elles<sup>110</sup>. L'auteur parle ensuite de l'importance de croire en la bonté fondamentale de notre être, puisque notre vrai self est un véritable cadeau divin doté d'un potentiel transcendant d'union intime avec Dieu.<sup>111</sup> Dieu s'adresse donc à notre conscience par l'intermédiaire de notre vrai self, cette source profonde<sup>112</sup> qui a vraiment la capacité d'atteindre l'union divine<sup>113</sup>. Selon Keating, le processus de la connaissance de soi demande du courage; mais il est nécessaire, puisque c'est la seule manière d'entrer en contact avec notre véritable identité, et ultimement avec notre vrai self<sup>114</sup>. Quand nous nous aimons vraiment nous-mêmes, poursuit-il, nous devenons conscients que notre vrai self est l'expression de Dieu lui-même en nous, et nous réalisons alors de plus en plus que tout le monde dispose également de ce potentiel<sup>115</sup>. Le vrai self est image de Dieu, et la transcendance de sa nature apparaît encore plus en nous par l'unicité de notre personne<sup>116</sup>. En effet, pour notre

<sup>110</sup> « *We are emptying ourselves of the false self so that our true self, which is the Christ-life in us, may express itself in and through our human faculties.* » Cf., T. KEATING. *The Heart of the World, An Introduction to Contemplative Christianity*, New York, Crossroad, 2008, p. 22.

<sup>111</sup> « *Christian life and growth are founded on faith in our own basic goodness, in the being that God has given us with his transcendent potential. This gift of being is our true Self. Through our consent by faith, Christ is born in us and He and our true Self become one.* » Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart*, [...] p. 11. [p.19.] Voir aussi : « *The acceptance of our basic goodness does not refer to what we can do or do better than others, but to the goodness of our being before we do anything.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love, The way of Christian Contemplation*, Continuum, New York, 1995, p. 45.

<sup>112</sup> « *The Spirit then begins to address our conscience from that deep source within us which is our true self. This is contemplation properly so-called.* » Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 16. [p. 25.]

<sup>113</sup> « *You must be convinced that you have everything you need to reach divine union.* » Ibid., p. 71. [p. 82.]

<sup>114</sup> « *Courage is needed to face up to the process of self-knowledge, but it is the only way of getting in touch with our true identity and ultimately with our true Self, which is the image of God within us.* » Ibid., p. 99. [p. 112.] Voir aussi : « *The true self, who we really are, is created in the image and likeness of God. Our true nature is God manifesting God-self in us.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 119.

<sup>115</sup> « *When you truly love yourself, you become aware that your true Self is Christ expressing Himself in you, and the further awareness that everybody else enjoys this potential too.* » Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 108. [p. 122.]

<sup>116</sup> « *The image of God in which every human being is created; our participation in the divine life manifested in our uniqueness.* » Ibid., p. 190. [p. 207.] Voir aussi : « *By identification with him [Christ] as a human being, we find our true self – the divine life within us – and begin the process of integration into the life of the Father, Son and Holy Spirit.* » Cf., T. KEATING. *The Mystery of Christ*, [...], p. 56. Voir aussi : « *To love our neighbor from the perspective of the true self as one possessing the image of God, is a great in-*

auteur, Dieu et notre vrai self ne sont pas séparés; nous ne sommes pas Dieu mais nous participons de la nature divine<sup>117</sup>, de sorte qu'à mesure que la puissance de motivation du faux self diminue, notre vrai self peut se développer davantage en un nouveau self sous la force de motivation de l'amour divin<sup>118</sup>. C'est en nous identifiant à Dieu incarné en nous, que nous prenons conscience de la vie divine de notre vrai self et qu'alors, le processus d'intégration à la vie divine trinitaire, qui est relation d'amour, peut commencer<sup>119</sup>. Pour Keating, il est évident que Dieu est déjà en nous, dès notre conception, d'une manière mystérieuse mais bien réelle. Il est même notre plus profonde réalité en tant que vrai self<sup>120</sup>, et il nous invite à aimer les autres inconditionnellement, c'est-à-dire sans vouloir les changer<sup>121</sup>.

Dans *Intimacy with God*, Keating affirme que notre vrai self est au centre le plus profond de notre être et que Dieu, au centre le plus profond de notre vrai self, lui donne l'énergie de se déployer.<sup>122</sup> Conséquemment, un peu plus loin dans le même texte, notre auteur se

---

sight, [...] ». Cf., T. KEATING. *Awakenings*, New York, Crossroad, 1990, p. 56. Voir aussi : « *The true self might be described as our participation in the divine life manifesting in our uniqueness.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 48.

<sup>117</sup> « *God and our true self are not separate. Though we are not God, God and our true self are the same thing.* » Cf., T. KEATING. *The Daily Reader for Contemplative Living, Excerpts from The Works of Father Thomas Keating*, oco., New York, Continuum, 2013, p. 22.

<sup>118</sup> « *As the motivating power of the false self diminishes, our true Self builds the new self with the motivating force of the divine love.* » Cf., T. KEATING. *The Daily Reader* [...], p. 24.

<sup>119</sup> « *By identification with him [Christ] as a human being, we find our true self – the divine life within us and begin the process of integration into the life of the Father, Son and Holy Spirit.* » Cf., T. KEATING. *The Mystery of Christ*, [...], p. 56.

<sup>120</sup> « *The coming of Christ into our conscious live [...] is not a coming in a strict sense since it is already here [...] as our true self – the deepest reality in us and in everyone else [...] in a mysterious but real way [...]* ». Ibid., p. 16-17. Voir aussi « *True self might be described as the presence of God within us manifesting in our uniqueness.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Psychology and the Spiritual Journey*, vol. 22, n°1, December 2006, p. 1 et 16-17, (page consultée le 20 avril 2015), <https://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

Voir aussi T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 138-139.

<sup>121</sup> T. KEATING. *Awakenings* [...], p. 56.

<sup>122</sup> « *We all begin life as a single cell. This is our personal big bang, so to speak. But there is enough energy in the single cell to sustain the whole rest of our lives. Let us call that our inmost center, or the divine ground of our being. From that center unfolds the true self and the right manifestation of that energy.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 34. Voir aussi : « *We might conceive of God as our deepest center and our true self as a circle around it.* » Ibid., p. 48. Voir aussi : « *And be prepared to move beyond [the spiritual level of our being] ...to the true self which is deeper still and finally enter into the inner sanctuary itself-God's presence within us [...]* ». Cf., T. KEATING. « *Who is God* », *The Daily Reader* [...], p. 266. Voir aussi : « *At the deepest level, there is a self even beyond the true self, and this is the manifestation of God in our spiritual poverty and weakness. Somehow, who God is expressed in the experience of human weakness.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], 2014, p. 25.

représente l'inconscient comme n'ayant pas seulement des éléments négatifs, mais positifs; ce qui à son avis relève d'un point de vue plus jungien que freudien. Il écrit:

[...] I understand the unconscious in a very different way from Freud while acknowledging the great contribution of his observational genius. In my terminology, which reflects a more Jungian viewpoint, the unconscious comprises both positive and negative elements. It contains within it potentials in ourselves that we are not yet aware of as well as emotional material and emotionally charged events that have been completely repressed<sup>123</sup>. Or to put it another way, we can distinguish two parts to the unconscious, one the psychological and the other the ontological (level of being). The psychological contains our whole personal history, especially emotional traumas, that we repressed at an early age, chiefly for survival motives.

The ontological unconscious, or level of being, contains all the human potentialities for spiritual development that have yet to be activated. These can be differentiated into the natural energies and the energies of grace. In a sense, both energies are divine since God is the creator and sustainer of both. The natural energies go by various names such as life force, dynamic ground, kundalini, cosmic energy. Through them we participate in the creative process through which all things that exist emerge and to which they return. In Christian terms, it might be called "the Light that enlightens everyone coming into the world" (prologue to the Gospel of John). This energy gradually unfolds, if it is not interfered with, from conception to full bodily maturity, and at the same time it serves through the brain and nervous system as the basis of mental and spiritual development<sup>124</sup>.

Selon notre interprétation, Keating affirme qu'une partie qu'il nomme « psychologique » dans notre inconscient, se distingue d'une autre partie qu'il appelle « ontologique » et qui contient des potentialités insoupçonnées. La partie psychologique est chargée émotionnellement de souvenirs plus ou moins traumatisants qui ont été complètement refoulés depuis la prime enfance afin de survivre. La partie « ontologique », par contre, contient des éléments positifs, c'est-à-dire toutes nos potentialités humaines, qu'il nous est possible d'activer, pour un meilleur développement spirituel. Keating différencie ces potentialités selon des énergies naturelles et des énergies de la grâce divine, même si en fin de compte

<sup>123</sup> « The latter are to be distinguished from the subconscious, which is material that we deliberately place there and know it is there, like a mantra or aspiration that we have repeated so many times that it says itself as, for example, the Jesus Prayer. » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 64, en note de bas de page.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

ces énergies proviennent toutes deux de Dieu, puisqu'il est le créateur qui maintient tout dans l'être. Les énergies naturelles sont nommées de différentes façons telles que : force de vie<sup>125</sup>, fondement dynamique, kundalini, énergie cosmique. Et grâce à ces énergies, nous participons au processus de la création continue de notre être et de l'univers qui nous entoure, par l'intermédiaire duquel processus, toute chose émerge du néant et y retourne. En termes chrétiens, ce développement continue qui nous transfigure pourrait être appelé, selon le prologue de l'Évangile de Jean : « La lumière venant dans le monde et qui éclaire toute homme. »

S'il n'y a pas d'interférence, l'énergie se déploie donc graduellement, depuis notre conception jusqu'à notre pleine maturité corporelle et sert de base aux développements mental et spirituel.

Notre auteur poursuit:

Along with this innate and divinely created energy, which most of us are more or less out of touch with when we first set forth on the spiritual journey, there is the Divine Indwelling which Christians call the Father, Son, and Holy Spirit – three infinitely distinct "Persons" in one undivided unity, to use the terms of the early Fathers of the Church. This enormous but still unconscious divine life is bestowed on us in baptism, or with the desire for baptism expressed in a serious commitment to the spiritual journey. Thus, we share in the divine life, whether we know it or not, both by nature and by grace. The realization and actualization of this inherent human potential to be "divinized"—the term loved by the Greek Fathers of the Church—might be called the human adventure. The priority we give to this adventure determines more or less the extent of the ontological powers of the unconscious that will be actualized in our particular lives<sup>126</sup>.

Nous déduisons que pour Keating l'origine de cette énergie innée et mystérieuse proviendrait de l'inhabitation trinitaire. Bien que nous n'en soyons peut-être pas tout à fait conscients, l'énorme puissance de la présence divine en notre vrai self nous serait accordée, suite à notre désir d'entrer en relation avec Dieu; ce qui peut s'exprimer par un ferme en-

---

<sup>125</sup> Keating apporte une précision intéressante, sans donner de justification cependant, lorsqu'il affirme que la psyché dispose d'un très grand potentiel de guérison et normalement ne produira pas un déchargement de l'inconscient au-delà des capacités de la personne. « *The psyche has a tremendous capacity for health and normally will not unload more than a person is psychologically ready to face.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 87. Nous verrons plus loin que Winnicott parle d'une « force de vie ».

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

gagement à cheminer spirituellement. D'après Keating, nous participerions donc de la vie divine plus ou moins inconsciemment, que ce soit naturellement ou par grâce; la découverte de ce potentiel inhérent à notre vrai self de même que sa mise en acte dans notre vie concrète serait au cœur de toute l'aventure humaine, c'est-à-dire d'un processus de divinisation selon l'expression des Pères de l'Église.

Plus loin dans le même texte, notre auteur précise que les traditions orientales mettent plus d'emphasis sur ce que le self peut faire, et conséquemment assument le risque d'identifier le vrai self avec Dieu. La tradition chrétienne diffère d'opinion en reconnaissant que Dieu est présent en notre vrai self qui participe de la nature divine, mais que nous ne sommes pas Dieu; c'est-à-dire que notre identité unique demeure entière et devient médiatrice de notre libre et incomparable expression d'une relation filiale en unité avec Dieu et pour laquelle nous sommes créés<sup>127</sup>.

Keating voit aussi le vrai self comme jaillissant d'une source d'énergie qui exprime continuellement, et sans que nous y pensions, la profonde liberté de Dieu vivant en nous<sup>128</sup>. Notre identité ne se dissout donc pas dans l'indifférenciation d'une Réalité Ultime impersonnelle, mais nous aurions au contraire le potentiel d'être porteur de la parole de Dieu en une sorte de cinquième Évangile<sup>129</sup> où nous manifesterions la liberté radicale de Dieu plutôt que le faux self.

Dans *Fruits and Gifts of the Spirit*, notre auteur affirme que l'expérience de la conscience d'une relation grandissante avec Dieu fait apparaître une sensation de bien-être permanent; c'est-à-dire une joie intense, consécutive à la libération de l'enfermement du faux self et à une prise de conscience de plus en plus profonde de notre vrai self en relation à

---

<sup>127</sup> « The Eastern traditions put greater emphasis on what the self can do and hence contain the hazard of identifying the true self with God. The Christian tradition, on the other hand, recognizes God is present but distinct from the true self. In other words, our uniqueness remains and becomes the vehicle for the divine expression, which was why we were created: to share by grace in the oneness of the Father and the Son. » *Ibid.*, p. 148.

<sup>128</sup> « Centering Prayer tends not only to access our spiritual nature, but to express the true self. We are coming from an inner freedom that more and more, without our thinking about it, expresses the mind of Christ in our particular daily lives [...] ». *Ibid.*, p. 188-189.

<sup>129</sup> « For Christians, it is to be a kind of fifth Gospel to become the word of God and to manifest God rather than the false self [...] ». Cf., T. KEATING. *The Human Condition, Contemplation and Transformation*, Mahwah, NJ: Paulist Press, 1999, p. 44.



Dieu<sup>130</sup>. Ainsi, avec l'éveil de notre vrai self, l'*homme nouveau* de Paul peut apparaître et faire naître en nous et en notre monde la nouvelle création qui remplace celle imposée par le faux self<sup>131</sup>.

Mentionnons aussi que Keating associe les manifestations de notre vrai self à la tendresse infinie de Dieu<sup>132</sup> qui l'habite<sup>133</sup>; et que notre vrai self est l'idée de Dieu de qui nous sommes et pouvons devenir<sup>134</sup>. Le vrai self, dont la Trinité est la source<sup>135</sup>, a un potentiel spirituel illimité<sup>136</sup> et chacun de nous est ainsi une figure christique en devenir. Nous pouvons donc témoigner d'une expérience relationnelle unique avec un Dieu-Père dont l'amour inconditionnel est très chaleureux et intime<sup>137</sup>. De plus, notre vrai self n'est pas à l'extérieur de Dieu qui se manifeste lui-même par notre unicité, nos talents, notre histoire personnelle, notre conditionnement culturel, et par tous les autres facteurs complexes à l'origine de la variété des activités de notre vie ordinaire<sup>138</sup>.

Finalement Keating met l'accent sur le dialogue que Dieu initie avec nous et qui est source de notre identité :

The I AM that calls us as a « thou », shares with us its own divine nature and being. That is what might be called the true self. To put it in Judeo-Christian terms, it is the image and likeness that God has called us to be as an eternal thought activated in time and space. Beyond the True Self there is still a [sic] deeper self. The True Self manifests God and allows God's love to man-

<sup>130</sup> « *The second Fruit of the Spirit is Joy. Joy is an abiding sense of well-being based on the experience of a conscious relationship with God. It is the sign of liberation from the false self and the growing awareness of the true self.* » Cf., T. KEATING. *Fruits and Gifts of the Spirit*, New York, Lantern Books, 2000, p. 16.

<sup>131</sup> T. KEATING. *Fruits and Gifts of the Spirit* [...], p. 23.

<sup>132</sup> « *The presence of the Holy Spirit within us is always inviting us to listen to the delicate inspirations that gradually take over more and more aspects of our lives, and to transform them from expressions of our false self into manifestations of our true self and of the infinite goodness and tenderness of the Father.* » *Ibid.*, p. 24.

<sup>133</sup> « *The true self in us – the divine indwelling [...]* ». Cf., T. KEATING. *Manifesting God*, New York, Lantern Books, 2005, p. 27.

<sup>134</sup> « [The true self is] *the God idea of who we are.* » *Ibid.*, p. 56.

<sup>135</sup> « [True self is] *the innermost center of our being and Trinity [is] the source of our being [...]* ». *Ibid.*, p. 74.

<sup>136</sup> « [The true self] *is limitless in its spiritual capacity.* » *Ibid.*, p. 93.

<sup>137</sup> « *We are a kind of fifth Gospel a witness not only to the teaching of Jesus, but to the experience that Jesus had of the Father as Abba, the God of unconditional love.* » *Ibid.*, p. 113.

<sup>138</sup> « *The true self [...] is not separate from God. The true self is the divine manifesting itself in our uniqueness, in our talents, in our personal history, in our cultural conditioning, and in all the rest of the complex factors that go to make up our conscious life and its manifestation in our various activities.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Four You's, News Letter*, vol. 23, n°2, June 2008, p. 2. (page consultée le 20 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1> .

ifest itself in our uniqueness. The self that we are at the deepest level is not separate from God. Distinct – yes. But never separate. In Christian terms, it is God sharing the divine life with us. It is the divine Self of infinite happiness, joy, freedom, peace—all the things that we would like to be and which we already are once we accept ourselves at the deepest level. This might be called Christ consciousness<sup>139</sup>.

Ces quelques lignes montrent que, pour notre auteur, Dieu est une Personne avec qui je peux entrer en dialogue. Keating réfère au passage biblique du « buisson ardent<sup>140</sup> » dans lequel Dieu prend l'initiative de parler à Moïse et de lui donner ainsi une identité en même temps qu'une mission. Dieu est le « JE SUIS » qui nous appelle aussi comme un « tu ». Il nous invite à lui ressembler en tant que pensée divine activée dans l'espace et le temps.

Ajoutons finalement que la vie divine en notre vrai self ouvre un potentiel infini de joie, de liberté et de paix. Et ce bonheur, que nous souhaitons vivre, se manifeste déjà en nous lorsque nous nous acceptons nous-mêmes au niveau le plus profond. Keating associe ce bonheur à la conscience de la présence de Dieu vivant en notre être de chair. Sa présence en nous au niveau le plus profond, en autant que nous l'acceptons, fait être notre vrai self en son unique expression<sup>141</sup>. Pour Keating, Dieu nous sort du néant et nous fait exister en lui par la médiation de notre vrai self en développement; c'est-à-dire que Dieu prie, agit, pense, aime, souffre et meurt en nous à ce niveau le plus profond de notre vrai self<sup>142</sup>.

Bernard de Clairvaux ainsi que Merton avaient l'intuition que cette merveille divine au fond de notre être rencontre beaucoup de difficultés dans sa libre expression. Keating s'inscrit à leur suite en tenant compte, dans sa représentation du développement personnel, de ce qui se rapporte à la liberté et à la responsabilité individuelle, de même qu'aux influences inconscientes à l'origine du faux self découvertes par la psychanalyse.

---

<sup>139</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Four You's*, vol. 23, n°2, June 2008, p. 2. (page consultée le 20 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

<sup>140</sup> Ex 3.

<sup>141</sup> « *He is the true Self of everyone, expressing himself in each of us as he wills— or as much as we allow.* » Cf., T. KEATING. *And the Word was made Flesh*, New York, Crossroad, 2012, p. 42.

<sup>142</sup> « *Christ lives in us. This is our answer to every question, experience, or discovery. We are called out of nothingness to work at this. It is the Father's will. Nothing can change it. It is our true reality. Christ lives in us means that he prays, acts, thinks, loves, suffers, and dies in us; and at the deepest level is our true Self.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 138.

### 1.3 Le concept de faux self selon Keating

D'après Keating, le développement des sciences psychologiques nous a permis d'accéder à une meilleure description de la condition humaine et de la croissance personnelle, grâce à la découverte de l'inconscient. Il considère, en effet, que le refoulement des émotions reliées à des événements traumatiques, de même que la mise en place d'activités compensatoires suite aux privations relativement aux besoins instinctuels, ont des conséquences nocives sur le développement humain et le cheminement spirituel. Keating présume que notre croissance spirituelle exige une certaine force du moi, et que conséquemment, un véritable développement humain est favorable ou nécessaire, au maintien d'une croissance spirituelle. Il ajoute même que le traitement des névroses doit aller de pair avec l'effort de la pratique<sup>143</sup> des *vertus chrétiennes*\*. On peut constater ici que la pensée de notre auteur a pris des distances avec l'ancien paradigme d'une séparation corps-âme à propos de la croissance spirituelle; ce qui vient confirmer que le discours de Keating n'instrumentalise pas la psychanalyse, mais s'en fait un véritable partenaire dans la recherche de Dieu. De plus, il reconnaît que souvent il est nécessaire d'apporter un soutien psychologique dans l'accompagnement spirituel et particulièrement dans les cas de maladies mentales<sup>144</sup>.

Le cheminement spirituel vise, selon Keating, une guérison à un niveau encore plus profond que la psychologie, et cela dans la perspective d'une transformation, par la grâce divine, des facultés de l'intellect et de la volonté en vue d'une participation à la vie et à l'amour divin. Le soutien et les traitements psychologiques visent, pour leur part, l'atteinte d'un équilibre psychique, et d'une vie sociale normale. Les objectifs, spirituel et psychologique, ne sont donc pas contradictoires, sauf que, toujours d'après Keating, la spiritualité s'en remet à l'assistance de Dieu pour une guérison encore plus profonde dans

---

<sup>143</sup> *Contemplative Outreach, Psychology and the Spiritual Journey, Newsletter Archive*, vol. 22, n° 1, December 2006, p. 1, (page consultée le 26 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

<sup>144</sup> « *People who are prepsychotic and in a depression should do it [Centering Prayer] only under professional guidance because Centering Prayer makes one vulnerable to the unconscious. One needs to have a sufficiently strong ego or self-identity to be able to deal with painful emotional material when it comes up.* » Cf., T. Keating, *Intimacy with God* [...], p. 141-142.

l'inconscient à travers des étapes de purification appelées les *nuits obscures*\* de Jean de la Croix<sup>145</sup>.

Dans les publications de Keating, la première mention du concept de faux self apparaît dans *Crisis of faith, Crisis of love*, un texte de 1979, alors qu'il interprète l'épisode de la résurrection de Lazare de l'Évangile de Jean<sup>146</sup>. Notre auteur explique que la maladie de Lazare symbolise le faux self de l'homme avec toutes ses faiblesses, son ignorance, son orgueil ainsi que toutes les blessures enfouies dans l'inconscient depuis la petite enfance<sup>147</sup>. Quelques années plus tard, l'auteur réfère, dans *Heart of the world*, à l'entretien de Jésus avec Nicodème<sup>148</sup> et à la nécessité de renaître de l'Esprit pour entrer dans le Royaume de Dieu. Cette renaissance implique une lutte entre notre bonté fondamentale, qui est pur don, et la propension humaine à la possessivité, l'agressivité, et l'égoïsme. Nous avons donc à nous détacher du faux self et de son enfermement sur lui-même, pour accéder à un niveau de vie supérieur<sup>149</sup>.

Dans *Open Mind, Open Heart*, Keating donne une définition :

The false self is the idealized image of ourselves developed from early childhood to cope with emotional trauma due to the frustration of our instinctual needs for survival/security, affection/esteem, and power/control. The false self also seeks happiness through identification with a particular group from whom it can find acceptance and thus build feelings of selfworth. On the social level, it gives rise to violence, war and institutional injustice<sup>150</sup>.

Ces quelques lignes nous apprennent que le faux self n'est pas nécessairement le résultat d'une faute commise délibérément ou non par l'individu concerné, mais plutôt la consé-

<sup>145</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive*, vol. 22, n° 1, December 2006, p. 16, (page consultée le 26 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

<sup>146</sup> Jn 11, 1- 44.

<sup>147</sup> T. KEATING, *Crisis of Faith, Crisis of Love*, New York, Continuum 1995, p. 95.

<sup>148</sup> Jn 3, 1-21.

<sup>149</sup> T. KEATING, *The Heart of the World* [...], p. 19.

<sup>150</sup> « Le faux self est une image idéalisée de nous-mêmes, développée depuis la prime enfance, pour faire face aux traumatismes émotionnels dus aux frustrations relativement à nos besoins instinctuels de survie-sécurité, affection-estime de soi, et de pouvoir-contrôle. Le faux self cherche aussi le bonheur par l'intermédiaire d'une identification avec un groupe particulier d'individus duquel il peut se sentir accepté et valorisé. Au niveau social il produit la violence, la guerre et l'injustice institutionnelle. » (Notre traduction) Cf., T. KEATING, *Open Mind, Open Heart* [...], p. 2.

quence des frustrations qu'il a ressenties depuis sa naissance suite à des carences au niveau de besoins instinctuels de sécurité, d'affection et de contrôle. Ces besoins sont naturels et essentiels pour un bon développement humain, et nous verrons plus loin comment, d'après Keating, les manquements subis à leur égard ne favorisent pas une croissance humaine et spirituelle dans le respect de soi-même et de la collectivité.

Le démantèlement du faux self favorise la recherche du vrai self, et cela est vu par Keating, dans *The Mystery of Christ*, comme la première phase d'un mystérieux passage vers Dieu, alors que la conscience d'une union personnelle avec un Être transcendant, qui est un être de relation, s'instaure<sup>151</sup>.

Keating nous parle du faux self dans plusieurs de ses écrits théologiques relativement au cheminement spirituel, mais c'est dans *Invitation to love* qu'il est le plus explicite à propos de ce concept sous un angle psychologique. L'auteur y attire d'emblée l'attention sur la nécessité d'entrer en soi-même. En effet, la découverte de l'inconscient permet aujourd'hui d'avoir une lecture beaucoup plus éclairée sur le comportement humain et sur le chemin spirituel qui, autrefois pouvait être perçu comme une montée continue au cours de laquelle l'esprit devait s'élever en se détachant du corps. À notre époque de plus grande connaissance de la psychologie développementale, esprit et corps ne sont plus considérés comme nécessairement dans un état de séparation ou d'opposition et cela implique plutôt l'introspection par une descente en soi-même qui peut être thérapeutique<sup>152</sup>. Dans notre contexte moderne, où les progrès de l'informatique influencent la manière de penser et aussi le langage, notre auteur s'exprime souvent en termes de programmation émotionnelle et comportementale. Précisons toute de suite, un peu mieux, à l'aide de *The Human Condition*, ce qu'il entend par là.

Keating affirme que nous naissons tous avec les mêmes besoins essentiels de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime de soi, mentionnés précédemment, et dont la satisfaction, dès le début de notre existence, représente le bonheur. Dès la prime enfance, nous commençons donc naturellement à développer des stratégies pour atténuer

---

<sup>151</sup> « *The dismantling of the false self and the inward journey to the true self is the first phase of this transition or passing over. The loss of the true self as a fixed point of reference is the second phase. The first phase results in the consciousness of personal union with the Trinity. The second phase consist of being emptied of this union and identifying with the absolute nothingness from which all things emerge, to which all things return, and which manifests Itself as That-Which-is.* » Cf., T. KEATING. *The Mystery of Christ*, [...], p. 62.

<sup>152</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 5.

la souffrance ressentie relativement à des carences par rapport à l'un ou l'autre de ces besoins, et ainsi des habitudes inconscientes et compensatoires s'établissent dans l'espoir d'atteindre le bonheur. Nous développons alors peu à peu une sorte d'organisation mentale « souterraine » donnant lieu à des réactions automatiques ou machinales qui visent à refouler les souvenirs pénibles, et à cacher la peine reliée à des blessures particulières que nous ne sommes pas encore prêts à affronter<sup>153</sup>.

D'après Keating, notre cheminement spirituel s'effectue, du moins au début, dans la dynamique d'une confrontation entre nos motivations conscientes et nos programmes émotionnels inconscients qui influencent notre façon d'agir. Alors, malgré de très bonnes résolutions pour effectuer une transformation profonde dans notre manière de vivre, l'évolution de notre spiritualité s'effectue inconsciemment sous l'influence d'un système de valeurs déjà établi et d'idées préconçues lesquels, à moins d'être confrontés et redirigés, peuvent saborder les inspirations et élans spirituels les plus sincères ou, encore pire les transformer en ce que Keating appelle du pharisaïsme<sup>154</sup>.

Toute l'histoire de notre vie est mémorisée en détails dans notre cerveau et notre système nerveux. Une mémorisation encore plus précise s'est effectuée en ce qui concerne plus particulièrement les émotions intenses éprouvées depuis la prime enfance et même à partir de la vie intra-utérine. Au cours de nos premières années de vie, nous n'avons pas une conscience de nous-mêmes, mais nous éprouvons des réactions émotives qui sont fidèlement mémorisées relativement aux besoins ressentis. Conséquemment, notre cerveau développe lentement des programmes pour l'atteinte d'un « bonheur », qui pour cette étape de la vie correspond à la satisfaction la plus rapide possible des besoins instinctuels. Ces programmes se construisent graduellement en se basant sur des jugements relativement aux émotions ressenties et atteignent une pleine fonctionnalité vers l'âge de douze ans.

Le bébé humain, relativement aux autres nouveau-nés de la classe des mammifères dont il fait partie, est un des plus démunis pour survivre, alors que ceux des autres espèces disposent de toutes sortes d'instincts pour se tirer d'affaire. L'enfant dépend donc encore plus complètement de l'attention des parents et le mieux qu'il puisse faire est de pleurer pour

---

<sup>153</sup> T. KEATING. *The Human Condition* [...], p. 12-13.

<sup>154</sup> L'auteur fait référence au contexte des récits évangéliques alors que l'attachement scrupuleux à la pratique religieuse et l'ostentation hypocrite de la vertu et de la piété de la classe des pharisiens sont dénoncés. Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 5.

signaler son besoin. C'est pourquoi le besoin instinctuel le plus crucial pendant sa première année d'existence est de se sentir en sécurité. Aussi la première réaction de l'enfant est d'être en relation avec sa mère dont le visage souriant et les battements du cœur peuvent compenser quelque peu la perte de la très grande sécurité ressentie dans l'utérus. Mais le besoin le plus important de tous c'est l'affection de la mère plus particulièrement pendant l'allaitement. L'enfant doit être tenu dans les bras, embrassé et caressé. Le fait d'être pris fréquemment pour être nourri ou changé de couche renforce le processus d'attachement avec la mère, le père ou toute autre personne attentive qui en a habituellement la garde. L'enfant a vraiment besoin de beaucoup d'affection pour se sentir en sécurité et pouvoir déployer sainement sa vie émotionnelle. Un accueil plutôt froid peut au contraire l'amener à être très hésitant face à l'aventure de la vie, une conséquence au manque de sécurité.

Au cours de la deuxième année de vie, un répertoire plus varié d'émotions se développe et l'enfant ressent un besoin de plaisir, d'affection et d'estime de soi. Ces besoins étaient déjà là avant, mais l'enfant est en train maintenant de se différencier de son *environnement\**, c'est-à-dire de faire l'expérience que son corps est distinct de celui des autres personnes; et il a besoin plus que jamais de ressentir un accueil parental et familial chaleureux. En parallèle avec ce développement d'un ensemble corps-self, l'enfant commence à vouloir prendre ses propres décisions en manifestant des besoins instinctuels pour le pouvoir et le contrôle. Parfois la satisfaction de l'un ou l'autre de ses besoins, peut être menacée. Que ce soit dans des conditions de vie familiale ou sociale difficiles de compétition ardue avec des frères et sœurs ou dans un milieu de vie où se fait l'expérience du rejet, l'enfant peut alors éprouver un sentiment d'infériorité et dans tous les cas développer des moyens pour compenser les frustrations et refouler les souvenirs pénibles dans l'inconscient. Beaucoup plus tard, ces souvenirs supposément oubliés peuvent refaire surface avec beaucoup d'intensité sans que nous soyons conscients d'où peut provenir leur force. C'est lorsque nous vivons des événements qui rappellent des circonstances semblables à celles où un manque d'amour ou un rejet a été ressenti, que parfois ces blessures peuvent revenir dans le champ de la conscience. Même s'il est probable que nous n'ayons pas subi de sérieux traumatismes parce que nous avons eu la chance de bénéficier des soins et de l'amour d'excellents parents, nous avons eu quand même à faire face aux in-

fluences culturelles. Alors, avec notre fragilité émotionnelle d'enfant, la mémorisation de quelques blessures est inévitable. D'autres moins chanceux portent d'énormes blessures dues à la négligence, l'incompréhension ou à l'absence des parents<sup>155</sup>. Pendant les deux premières années de sa vie, l'enfant est très dépendant et, lorsqu'il est privé sévèrement d'affection, il ne dispose d'aucun moyen d'en discerner la cause. Il ressent seulement qu'il n'est pas aimé et un profond sentiment d'hostilité et de peur s'enracine en lui.

Ainsi, lorsque plus tard dans la vie nous nous sentons fortement anxieux, les symboles de sécurité propres à notre culture exercent une attraction encore plus démesurée, puisque nous avons développé un programme émotionnel en ce sens, avant que notre raison y soit associée et exerce une certaine modération. Alors s'il arrive que notre désir de sécurité soit frustré par un événement quelconque et que le symbole de sécurité correspondant ne soit pas accessible, nous ressentons alors de la peine, de la colère, de la jalousie, etc. Nos émotions nous renseignent fidèlement sur le système de valeur que nous avons mis en place très tôt dans l'enfance afin de faire face aux situations insupportables. Cette programmation émotionnelle se présente d'abord sous l'aspect de besoins, se transforme en demandes et finalement en exigences pressantes auxquelles les autres devraient se plier. Il arrive chez certaines personnes que la croissance intellectuelle et même spirituelle n'accompagnent pas la croissance physique parce qu'elles n'ont jamais été capables d'intégrer leurs émotions avec les autres valeurs de leur self en développement. Nous pouvons, par exemple, avoir développé, même avec les meilleures intentions, une motivation centrée sur le besoin excessif de contrôler les autres dans diverses situations. Ce qui pourrait être un charisme très positif devient, par son excès, un motif de compétition et un facteur négatif sur la vie communautaire.

Pendant la période de socialisation, entre quatre et huit ans, nous adhérons sans questionnement aux valeurs de nos parents, professeurs et groupes d'amis. Nous déduisons alors notre valeur personnelle ou notre identité sous l'influence de ce que les autres pensent de nous dans notre milieu de vie habituel. Aussi nous subissons une pression pour être à la hauteur de leurs attentes. Alors la programmation pour le bonheur déjà en fonction depuis l'âge de trois ou quatre ans se complexifie davantage et, lorsque nous atteignons l'âge de

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 6-7.



raison<sup>156</sup> et la pleine conscience réfléchie, nous sommes à l'étape la plus vulnérable de notre processus de croissance parce que, selon Keating, le cœur humain est conçu pour l'amour et la vérité sans limites, c'est-à-dire un bonheur infini, et que rien de moins ne peut nous satisfaire pleinement. Nous sommes malheureusement placés dans une situation existentielle où nous avons à refouler désespérément notre soif insatisfaite de bonheur infini. Nous explorons ensuite différentes avenues qui semblent promettre ce bonheur mais qui s'avèrent toutes décevantes, parce que, étant des biens limités, elles ne peuvent procurer qu'un bonheur partiel. Notre recherche du bonheur à l'âge adulte peut malheureusement être fortement influencée par des attentes irréalistes qui s'enracinent dans un passé lointain puisque notre programmation pour le bonheur s'est construite à partir de la prime enfance. Keating donne l'exemple de quelqu'un qui cherche à s'enrichir démesurément de biens matériels. La nature de sa programmation émotionnelle peut le pousser à vouloir tirer toujours plus de plaisirs de la vie en essayant de dominer le plus possible les autres et même Dieu s'il le pouvait. Selon l'auteur, beaucoup de personnes sont, malheureusement, complètement inconscientes qu'une telle programmation émotionnelle les influence aussi fortement dans leurs jugements et prises de décisions importantes. On peut voir aussi l'influence du faux self et de sa programmation dans le cas par exemple de quelqu'un qui choisit d'adhérer à une vie religieuse en communauté de biens, mais qui inconsciemment recherche une compensation<sup>157</sup> au manque d'affection et de sécurité ou encore au rejet ressenti dans son enfance. L'auteur souligne aussi une importante cause d'échec de la vie de couple en mentionnant le cas de l'enfant qui se sent privé d'affection et qui plus tard choisit un conjoint qui ressemble à ses parents et lui semble capable de rencontrer son besoin de dépendance<sup>158</sup>.

Keating en arrive au cœur de sa solution au problème de la condition humaine. Cette solution implique un changement radical de la direction suivie dans notre recherche du bonheur : la conversion. La conversion profonde ne peut se faire seulement en agissant à la superficie de notre être. Des changements basés seulement sur de bonnes intentions ne peuvent vraisemblablement pas durer très longtemps. Même si, par exemple, nous choi-

---

<sup>156</sup> Keating établit l'âge de raison autour de 12 à 13 ans: « *By the time we come to the age of reason and develop full reflective self-consciousness around the age of twelve or thirteen, [...]* ». *Ibid.*, p. 6.

<sup>157</sup> « [...] *the false self system, with its false values and excessive demands based on our wounded sense of who we are and our consequent need to compensate* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 6.

<sup>158</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 8-9.

sissons avec une ferme volonté de vivre désormais en adoptant les valeurs évangéliques, et le désirons sincèrement, il se peut que, après un certain temps, l'enthousiasme s'estompe et que les vieilles habitudes reviennent en force. Le problème est que le faux self avec ses programmes inconscients reprend subtilement ses droits et se manifeste de plus en plus à tous les niveaux de notre comportement par l'intermédiaire de nos pensées et réactions. Le faux self n'a pas été déstructuré significativement, même s'il semble que nous ayons rationnellement et librement adhéré complètement à de nouvelles valeurs. C'est en ce point précis du cheminement spirituel que, d'après Keating, nous expérimentons toute l'intensité du combat. Ce combat semble de toutes les époques et universel. Le visage du faux self qui agit souterrainement se laisse reconnaître dans cet extrait de Paul de Tarse :

Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. [...] en réalité ce n'est plus moi qui accom-  
plis l'action mais le péché qui habite en moi [...] je veux dire dans ma chair;  
en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je  
ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. [...] je  
me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur; mais  
j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison  
et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres<sup>159</sup>.

Cette intuition de Paul marque le début d'un vrai cheminement spirituel et fait réaliser la longueur du combat. Le symbole biblique du désert concerne justement la confrontation du faux self et la purification intérieure. Le récit évangélique des tentations de Jésus au désert<sup>160</sup> se rapporte aux besoins instinctuels : le pain pour la survie et la sécurité, la possession des royaumes terrestres et de leurs richesses pour le pouvoir et le contrôle, et le saut spectaculaire du haut du pinacle du temple afin de recevoir affection et estime. Ce récit exhorte à une véritable conversion en prenant les moyens appropriés pour ne plus se laisser manipuler par une exagération des besoins à l'origine du faux self.

### 1.3.1 La résilience du faux self

---

<sup>159</sup> Rm 7, 15-24.

<sup>160</sup> Lc 4, 1-13.

Le cœur de l'ascèse proposée vise une purification de nos motivations inconscientes par le démantèlement du faux self, et cette déstructuration ne peut se faire seulement en changeant de milieu ou de style de vie. Keating raconte l'histoire d'un jeune homme macho qui ressentait beaucoup de satisfaction à être le dernier à s'écrouler au cours de beuveries, parce que c'était pour lui un symbole de domination et de succès. Son plaisir était bref comme c'est toujours le cas pour les satisfactions du faux self. Or, il advint que, à la suite de l'influence d'un télévangéliste, il voulut se transformer complètement. Quelque temps après, il adhéra à l'ordre religieux le plus austère qu'il put trouver : les Trappistes. Cependant, notre jeune personnage se retrouva bientôt, sans s'en rendre compte, encore en compétition avec les autres, mais cette fois-ci relativement à des performances au niveau de l'ascèse. Alors, il put constater qu'il n'avait pas vraiment changé en profondeur, puisqu'il était toujours en train de chercher à satisfaire son besoin d'estime de soi en essayant d'être meilleur que les autres. Les changements qu'il pensait avoir réalisés en profondeur n'étaient en fait qu'au niveau des apparences extérieures; ce sont les mondanités dont parlent les textes évangéliques en nous exhortant de « renoncer au monde ». La véritable conversion exige l'abandon des projets centrés sur soi-même, soit l'arrêt d'une recherche de satisfaction à des besoins exagérés de sécurité, de pouvoir et d'estime de soi<sup>161</sup>.

Keating nous dit qu'il aurait pu être ce jeune moine. Pour mieux illustrer le faux self en action, il raconte brièvement une expérience personnelle. Il était généralement admis, vers 1943, à l'époque où notre auteur est entré dans l'ordre trappiste, que le fait d'être le plus silencieux possible et de s'imposer des privations très dures favorisait davantage les progrès spirituels. C'est ainsi qu'il en est arrivé à envier un autre moine qui lui semblait plus heureux que lui dans sa façon d'entrer en relation à Dieu, même si ce moine ne rivalisait pas en performance avec lui relativement à l'austérité. Heureusement, Keating a compris que de tels sentiments d'envie ou de jalousie n'étaient pas du tout compatibles avec une vie monastique bien ordonnée. Il a demandé de l'aide à un confrère plus expérimenté et, grâce aux conseils reçus, il n'a pas abandonné la voie monastique parce qu'il a compris que ce qui lui arrivait faisait partie du cheminement normal. En fait, un processus de purification se met habituellement en marche lorsqu'on entre dans une vie de silence, de soli-

---

<sup>161</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 10-13.

tude et de prière. Cette purification permet de mettre en lumière que le goût de Dieu est entremêlé avec les motivations du faux self. Au cours du cheminement spirituel, il y a habituellement quelqu'un, selon Keating, qui a le talent approprié de nous irriter au plus haut point. Cet individu produirait, sans nécessairement s'en rendre compte, un effet de miroir qui nous permet de prendre conscience de notre faux self. Cela ferait partie du processus de purification au cours duquel nos fonctions défensives se relâchent et que des aspects secrets de nous-mêmes, très difficiles à accepter, peuvent accéder à notre conscience.

### **1.3.2 Les émotions affligeantes et le faux self**

La confrontation de nos motivations inconscientes est une tâche éprouvante au cours de laquelle nos émotions peuvent devenir nos meilleures alliées. Les émotions sont de fidèles et fiables indicateurs de ce que sont en réalité nos valeurs, et non pas de ce que nous aimerions qu'elles soient ou encore de ce que nous pensons être nos valeurs. Nos émotions nous apportent donc de précieux renseignements sur notre programmation inconsciente pour le bonheur.

Keating nous raconte une petite parabole pour introduire son propos. Il relate que des chasseurs dans une certaine région d'Afrique utilisent un appât placé à l'intérieur d'une noix de coco afin d'attraper des singes qui ravagent les plantations. La noix est retenue au pied d'un arbre par une corde et comporte une fente permettant au singe de saisir le morceau de sucrerie placé à l'intérieur. Lorsqu'il saisit l'appât, l'animal ne peut retirer sa main devenue trop grosse. Le geste de lâcher prise et de s'enfuir est pourtant facile, mais même la menace éminente des hommes qui s'approchent ne peut lui faire lâcher la nourriture assez vite, tant sa programmation pour se nourrir le domine. Alors les chasseurs ont le temps de l'attraper. Cette petite histoire décrit bien les difficultés avec le faux self, l'appât représentant un système de valeur et le mauvais traitement infligé à l'animal les émotions affligeantes. Il peut nous arriver aussi parfois d'être à peine conscients que si nous nous attardons à réfléchir à une insulte ou si nous nous laissons captiver un peu trop longtemps par un désir fantaisiste particulier, nous subissons le mauvais traitement des émotions affligeantes. Nous ne tenons pas à souffrir, mais nous pouvons nous laisser prendre par le goût de la vengeance ou par l'anticipation d'un plaisir plutôt irréaliste. Nous n'avons pourtant

qu'à ouvrir l'esprit et le cœur et à lâcher prise concernant ce qui nous semble être des valeurs très importantes. Il s'agit d'apprendre à reconnaître nos programmes inconscients pour le bonheur à partir des émotions pénibles qu'ils déclenchent. Toutes ces émotions affligeantes peuvent fondamentalement se résumer en colère, peine, peur, orgueil, cupidité, envie, luxure, et apathie. Si nous avons une émotion exagérée à propos de l'un ou l'autre des besoins instinctuels de survie-sécurité, de pouvoir-contrôle ou d'affection-estime de soi, les événements qui ont frustré nos désirs exagérés concernant ces besoins déclencheront aussi inévitablement l'une ou l'autre des émotions affligeantes<sup>162</sup>.

Keating essaie ensuite d'identifier les principales émotions ou combinaisons d'émotions qui peuvent nous annoncer la présence inconsciente des valeurs du faux self. La colère est déclenchée lorsque certains biens sont trop difficiles à obtenir ou lorsque des pertes sont inévitables. L'apathie est un ennui complet ou de l'amertume résultant de frustrations récurrentes relativement aux besoins instinctuels, ce qui donne le prétexte de se retirer à l'écart pour se concentrer sur des blessures réelles ou imaginaires. De même la luxure essaie de compenser l'affront résultant de désirs excessifs insatisfaits. Un manque d'estime de soi amène à poser une image surévaluée de soi-même qui produit orgueil ou frustration suivant qu'on se juge à la hauteur ou non de cette image. Toutes ces émotions gravitent finalement autour de désirs excessifs non comblés relativement aux besoins instinctuels d'estime de soi, de pouvoir ou de sécurité. La montée soudaine d'une émotion affligeante nous avertit donc que l'un ou l'autre de nos programmes émotionnels inconscients pour le bonheur vient tout juste d'être frustré. La cause n'est pas nécessairement une mauvaise conduite de quelqu'un d'autre ou un événement déplaisant en lui-même<sup>163</sup>.

### 1.3.3 Condition humaine et faux self

Les besoins instinctuels insatisfaits provoquent les émotions affligeantes décrites précédemment, et sont à l'origine de comportements sociaux aux cours desquels la dignité de la personne humaine n'est pas toujours respectée. Ces comportements du faux self que Keating appelle « péchés » ne sont que les symptômes d'un problème plus profond et universel intrinsèque à la condition humaine. Depuis Augustin d'Hippone, le christianisme a subi l'influence d'une doctrine qui essayait d'expliquer cette propension humaine – très

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 19-20.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 23-25.

bien décrite précédemment par Paul en termes de péchés – en utilisant un langage mythique culpabilisant et porteur d’une perception réductrice de la nature humaine. Une désobéissance à Dieu par nos ancêtres les plus lointains aurait, selon cette doctrine, contaminé par ce « péché originel » toute leur descendance, ce qui, pour les auteurs bibliques, expliquerait la faiblesse de la nature humaine.

Après Darwin et Freud, l’horizon de compréhension de l’origine de notre espèce et des comportements humains s’est agrandi et on peut aujourd’hui mieux expliquer comment une telle perception ait pu s’instaurer et se maintenir. En effet, les progrès scientifiques des derniers siècles ont rendu l’existence moins précaire et favorisé l’apparition de la notion moderne d’individu plus indépendant, plus autonome et plus libre intellectuellement par rapport aux autres; cela n’était pas le cas à l’époque des auteurs bibliques, alors que la faute d’un parent pouvait retomber sur tous les membres du clan pour une période indéfinie<sup>164</sup>. Le christianisme n’est pas seul à s’interroger sur le conditionnement de l’humain et notre faiblesse à faire le bien. Selon Keating, le taoïsme, l’hindouisme, le bouddhisme et d’autres religions attestent aussi, en leur langage, de cette soi-disant maladie universelle de l’espèce humaine.

Depuis la découverte de l’inconscient, la psychologie apporte beaucoup d’éclairage sur les comportements humains et conséquemment peut fournir une aide très importante relativement au cheminement spirituel<sup>165</sup>. En saisissant mieux, par exemple, les caractéristiques des traumatismes vécus par l’enfant dans une famille dysfonctionnelle, et la codépendance qui peut en résulter, la psychologie peut apporter une aide très précieuse dans la compréhension des motivations humaines et de leur impact sur la personnalité et ses représentations au plan spirituel. Nous avons tous besoin d’être rassurés et confirmés dans notre personnalité et notre vraie identité en développement. Si cette réassurance et cette confirmation ne sont pas données conséquemment à un manque d’intérêt ou d’engagement des parents, ces douloureuses privations exigeront des mesures défensives ou compensatoires. De ce fait, notre vie émotionnelle cesse de croître, selon les valeurs

---

<sup>164</sup> « En ces jours-là on ne dira plus : " Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées. " Mais chacun mourra pour sa propre faute. » Cf., Jr 31, 29-30; voir aussi Ez 18, 2-4.

<sup>165</sup> Keating mentionne qu’il s’est appuyé sur les travaux de Jean Piaget en psychologie développementale pour affirmer que la programmation émotionnelle pour le bonheur était liée aux besoins instinctuels : survie-sécurité, pouvoir-contrôle, affection-estime de soi. Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 27.

qui se déploieraient au cours d'un développement humain idéal, et se fixe au niveau de la carence ressentie. Cette fixation émotionnelle se fossilise en une programmation pour le bonheur. Avec le temps, cette programmation devient comme un centre de gravité qui oriente vers elle de plus en plus de nos ressources psychologiques : pensées, sentiments, images, réactions et comportements. Plus tard, dans notre vie, les expériences et les événements sont réquisitionnés par ces programmes et interprétés selon leur utilité ou leur nuisance par rapport à la recherche du bonheur. De plus, cette programmation est renforcée par l'influence de notre contexte culturel et du groupe social d'appartenance auquel on peut se « suridentifier<sup>166</sup>».

Keating avance que le modèle psychologique développemental est en fait un sous-ensemble sous l'influence du passé évolutif de l'espèce humaine dont chaque individu garderait la trace. L'être humain expérimenterait le même développement psychique et les mêmes changements dans son système de valeur que ce que l'humanité comme espèce a connu au cours de son évolution sur de longues périodes de temps. Il est intéressant ici de remarquer que Freud a souvent insisté sur le fait que la pensée infantile – de l'individu et même celle de l'humanité – demeure toujours en nous. Il retrouve cette idée d'un retour en arrière dans les domaines les plus divers : psychopathologie, rêves, histoire des civilisations, biologie, etc. La résurgence du passé dans le présent est encore marquée par la notion de *compulsion de répétition*\*. Cette idée d'ailleurs ne se traduit pas seulement dans la langue de Freud par le terme *régression*\*, mais par des termes voisins<sup>167</sup>. Freud écrit :

Les évolutions psychiques présentent une particularité qu'on ne retrouve dans aucun autre processus d'évolution ou de développement. Lorsqu'un village se transforme en ville ou que l'enfant devient homme, le village et l'enfant sont totalement absorbés, jusqu'à disparaître, dans la ville et dans l'homme. C'est seulement par un effort de mémoire qu'on peut retrouver des traits anciens dans la formation nouvelle; en réalité, les matériaux anciens et les formes an-

---

<sup>166</sup> Une suridentification implique une acceptation des valeurs sans les remettre en question. Keating écrit : « *One other aspect of the false self system that is very important is over-identification with one's group whether it be family, tribe, ethnic group, nation, peer group, or religion. By over-identification I mean the unquestioning acceptance of the values of the above mentioned groups from which we tend to construct our identity during the age from roughly four to eight.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive*, vol. 22, n° 1, December 2006, p.17, (page consultée le 26 avril 2015),

<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1> .

<sup>167</sup> *Vocabulaire de la psychanalyse* / Jean Laplanche et J.-B. Pontalis; (page consultée le 13 février 2015), [http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc.html](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc.html) .

ciennes ont disparu, pour faire place à des matériaux nouveaux et à des formes nouvelles. Il en est tout autrement de l'évolution psychique. Il y a là une situation à nulle autre pareille et qu'on ne peut décrire autrement qu'en disant que toute phase de développement antécédente subsiste et se conserve à côté de celle à laquelle elle a donné naissance. La succession comporte en même temps une coexistence, bien que les matériaux ayant servi à toute la suite des modifications soient les mêmes. L'état psychique antécédent peut rester pendant des années sans se manifester extérieurement ; mais, nous le répétons, il n'en subsiste pas moins, tant et si bien qu'il est susceptible, à un moment donné, de devenir la forme d'expression des forces psychiques, voire la forme unique, comme si toutes les phases ultérieures n'existaient pas, avaient disparu. Cette plasticité extraordinaire des possibilités d'évolution psychique ne peut cependant pas se manifester dans toutes les directions ; on peut la désigner comme représentant une aptitude extraordinaire à la répression, car il arrive souvent qu'une phase d'évolution ultérieure et supérieure, une fois délaissée, ne peut plus être rejointe. Les états primitifs, au contraire, restent toujours susceptibles de reproduction et d'évocation ; ce qu'il y a de primitif dans notre vie psychique est, au sens littéral du mot, impérissable<sup>168</sup>.

En d'autres termes, Keating affirme que chaque être humain est un microcosme de ce que l'espèce humaine a été, et en plus, il dispose en son inconscient d'une mémoire des potentialités évolutives qui ont animé son espèce tout au long de son évolution<sup>169</sup>. Afin d'expliquer un peu l'enracinement du faux self dans le passé de l'humanité et de pouvoir par la suite reconnaître plus facilement les comportements d'un faux self, Keating s'appuie sur le modèle de l'évolution humaine de Ken Wilber où il est question de la grande chaîne des étants<sup>170</sup>. Voyons cela de plus près.

a) Il y a environ cinq millions d'années, les premières différenciations de notre espèce, par rapport aux autres animaux, auraient commencé à apparaître dans le développement humain avec l'accès à une conscience de niveau primaire appelé « la conscience reptilienne ». L'image du serpent qui mange sa queue serait un symbole qui exprime cette prise de conscience de la récurrence de certains processus naturels : cycle des jours et des nuits, des saisons, de la naissance et de la mort, du désir et de sa satisfaction, etc. Ces humains

<sup>168</sup> S. FREUD. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, 1915, " *Les classiques des sciences sociales* " fondée dirigée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, p. 14-15. (page consultée le 13 février 2015), <http://psychologue--paris.fr/textes/Freud-considerations-sur-la-guerre-et-sur-la-mort.pdf>.

<sup>169</sup> « *The infant experiences the same developmental pattern and values systems that the human family as a whole experienced. In other words, each human being is a microcosm of where the human race has been – and where it might be headed.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 27.

<sup>170</sup> K. WILBER. *Up from Eden*. Boulder, Colo. Shambhala, 1981, 372 p, cité par Keating. *Ibid.*, p. 27.



très primitifs étaient complètement immergés dans la nature et n'avaient vraisemblablement pas une conscience de leur être personnel comme étant séparé de cette nature. Leurs activités se devaient d'être centrées sur une lutte pour la survie au jour le jour et la satisfaction immédiate des besoins instinctuels.

Au cours de sa première année de vie, l'enfant serait au niveau de cette conscience reptilienne en continuité avec le conditionnement intra-utérin, c'est-à-dire dans un état de fusion avec la mère et son environnement. Si l'attachement à la mère s'établit immédiatement, l'enfant acceptera émotionnellement de plus en plus l'aventure humaine.

b) Il y a plus ou moins deux cent mille ans, la conscience humaine aurait atteint un niveau appelé « typhonique ». Cet état, enchâssé dans les instincts primitifs de la vie animale, permettait cependant à nos lointains ancêtres de faire la distinction entre leur corps et l'environnement. L'image du Typhon, créature en partie animale et en partie humaine consciente de son propre corps mais dominée par ses instincts pour l'alimentation et la reproduction afin de survivre, est un symbole dans la mythologie de ces humains primitifs indiquant qu'ils avaient atteint un tel niveau de conscience. Cette culture accordait beaucoup d'importance à la chasse pour l'alimentation et au culte de la « Grand-mère Terre », nourricière et protectrice.

Les caractéristiques de ce niveau de conscience correspondraient chez l'enfant à la période entre deux et quatre ans, alors qu'il fait l'expérience de son propre corps séparé de celui de ses frères et sœurs et de tout ce qui l'entoure. Supporté par les nouvelles capacités de son cerveau à traiter l'information sensorielle plus rapidement, l'enfant commence à explorer son environnement. Les rêves à cette période de la vie se rapportent surtout aux animaux et aux images d'animaux qui représentent des personnes. La qualité fantasmagorique de la conscience typhonique se manifeste dans les jeux de l'enfant et dans son monde imaginaire. Les enfants de cet âge ne peuvent distinguer clairement l'imaginaire de la réalité et ils souffrent souvent dans leurs rêves de la terreur qui pouvait affliger nos ancêtres de l'époque typhonique : peur du noir, de l'inconnu, des puissances de la nature et de monstres imaginaires.

c) L'invention du langage, vers 12 000 ans avant notre ère, a permis à la conscience humaine d'accéder à un niveau de conscience appelé « mythic membership » que nous rendons par « adhésion mythique ». L'invention de l'agriculture a facilité ce passage en assu-

rant un peu plus de sécurité au niveau de l'alimentation et en dégageant un peu de temps pour le loisir, l'art, la réflexion, les rituels et la politique. La société s'est stratifiée sous la formation de cités-États, ce qui a conduit à l'acquisition de terres et autres possessions ainsi qu'à la lutte incessante pour les défendre et les agrandir par des guerres aux proportions toujours plus grandes. Au niveau de la conscience d'adhésion mythique, l'identification avec la communauté procure un sentiment d'appartenance, une protection contre les ennemis, et de meilleures probabilités de s'assurer une descendance. L'identité sociale est liée à la cité-État, au groupe familial, à la hiérarchie concernant le culte sacrificiel, l'autorité royale et la noblesse, sans oublier l'esclavage pour servir l'expansion culturelle des guerriers victorieux. À mesure que la conscience de soi s'amplifie, l'anticipation de la mort s'accroît et on cherche à se projeter dans une vie hypothétique au-delà de cette fin de vie qui effraie. Keating mentionne que d'après certains anthropologues la peur de la mort serait la principale impulsion à l'origine du développement culturel et des systèmes de valeurs qui en découlent<sup>171</sup>.

Ce serait entre quatre et huit ans que l'enfant entre dans une période de socialisation qui correspond au niveau de conscience d'adhésion mythique, alors que les possessions, la compétition, le succès, l'appartenance à un groupe et l'intériorisation des valeurs d'une société structurée prennent beaucoup d'importance. Au cours de cette période, l'enfant absorbe sans se questionner les valeurs des parents, des professeurs, de ses pairs, et de la société.

d) Autour de trois mille ans avant notre ère, l'émergence de la raison représente un changement majeur dans l'évolution de la conscience humaine qui accède à un niveau que les anthropologues appellent « mentale égoïque ». Zeus tuant le dragon symboliserait la raison qui met à mort les émotions dominantes propres aux niveaux de conscience antérieurs. Théoriquement, selon le modèle d'évolution présenté par Keating, l'humanité aurait atteint à notre époque ce niveau de conscience qui correspond à ce que l'enfant vit autour de huit ans. Ce paradigme semble très réconfortant parce que notre condition humaine ne serait pas atteinte d'une maladie généralisée et sans espoir, mais présenterait des avancées au cours d'une évolution qui se dirige vers une participation toujours de plus en plus grande dans de nouvelles possibilités de vie. Selon Keating, la conscience mentale

---

<sup>171</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 29.

égoïque s'associe à une impulsion vers l'émergence d'une personnalité authentique, c'est-à-dire vers un au-delà des intérêts centrés sur soi-même et des gratifications reliées aux instincts pré-rationnels. Il s'agit de se sentir responsable non seulement de notre plein épanouissement personnel, mais aussi de l'accomplissement de toute l'humanité et des générations à venir. Malheureusement, ce niveau de conscience est encore inconnu par une très grande part de l'humanité toujours sous l'influence du faux self enraciné dans des besoins excessifs de survie-sécurité de la conscience reptilienne, et de pouvoir-contrôle et affection-estime de soi des niveaux de conscience typhonique et mythique<sup>172</sup>.

Dans les périodes reptilienne et typhonique de l'évolution humaine, la Grand-mère Terre personnifie symboliquement l'innocence paradisiaque qui demeure comme un archétype dans l'inconscient humain. Puisque chaque étape de l'évolution humaine se récapitule en tout être humain au cours de sa croissance, l'inconscient le plus profond contiendrait des souvenirs archétypaux du plaisir d'être immergé dans la nature et de jouir des fonctions animales d'alimentation et de reproduction sans soucis des conséquences. Il existerait donc en nous une tendance inconsciente pour une régression vers le bonheur ressenti dans l'utérus, puisqu'il est naturel de préférer un retour vers la sécurité que de foncer dans l'inconnu.

Chaque étape de la croissance humaine déclenche une crise appropriée au niveau du développement physique, émotionnel ou spirituel que nous avons atteint. Chacune de ces crises de croissance exige de nous l'abandon d'une forme ou l'autre d'alimentation utilisée jusque-là, tant sur le plan physique que spirituel. L'enfant dans son alimentation passe non sans difficultés du lait à la nourriture solide, de même nous avons à vaincre des résistances pour entrer dans des relations plus matures et pour découvrir une nourriture spirituelle plus substantielle<sup>173</sup>. Au cours de telles crises, notre niveau de conscience reptilienne ou typhonique nous incite à rechercher la sécurité par la voie la plus facile. Notre capacité à accepter notre responsabilité sur le cheminement spirituel est constamment mise au défi par la tentation d'un retour à des niveaux de conscience et de comportements antérieurs. Le développement humain dépend de la libération des fixations émotionnelles du faux self, afin d'atteindre une pleine conscience réflexive de soi. Ainsi, pendant le pas-

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>173</sup> « C'est du lait que je vous ai fait boire, non de la nourriture solide : vous ne l'auriez pas supportée. Mais vous ne la supporteriez pas davantage aujourd'hui. » (1 Co 3,1-2)

sage de la conscience d'adhésion mythique à la conscience mentale égoïque, nous ressentons toujours un courant de fond pour une satisfaction à des besoins instinctuels exagérés et spécifiques aux niveaux de conscience antérieurs. Ces désirs excessifs font toujours partie de notre psychisme, mais peuvent être supprimés progressivement au cours de processus de purification que Jean de la Croix appelle : *nuit des sens\** et *nuit de l'esprit\**.

Durant ces changements de niveau de conscience nous avons aussi, d'après Keating, un vague souvenir que tout était unifié dans un passé lointain. En fait, comme mentionné précédemment, l'enfant dans sa première année de vie est au niveau de la conscience reptilienne et n'a pas le sentiment d'exister dans un corps séparé de sa mère, ni le sens d'être responsable de quoi que ce soit. Et, même adulte, nous aspirons encore à une sorte d'état unifié sans conscience de soi comme c'est effectivement le cas dans les deux premières années de notre vie<sup>174</sup>. Afin d'aider à saisir davantage les implications de ces passages d'un niveau de conscience à un autre et qui impliquent le faux self, voyons maintenant quelques précisions apportées par Keating.

#### **1.3.4 La conscience d'adhésion mythique**

Ce niveau de conscience se caractérise principalement par une suridentification à un groupe d'appartenance puisque l'identité personnelle de chacun y est définie à partir de l'évaluation des membres du groupe. Le sentiment de participer significativement à la vie d'un groupe important nous procure des sentiments de sécurité, de pouvoir et d'estime de nous-mêmes qui permettent ensuite d'ouvrir nos relations à une communauté plus vaste. Mais cette suridentification est ce qui rend le groupe résistant à d'éventuels changements culturels favorisant le bien-être de tous. La famille est le premier groupe et il est compréhensible que nous soyons portés à exagérer notre loyauté à l'égard des valeurs reçues des parents puisqu'elles sont normalement associées à leur affection. Le groupe des pairs exige aussi beaucoup de loyauté puisque l'identité des membres est reliée à son système de valeurs; et comme il est plus facile de s'y conformer en faisant taire les objections de conscience, alors les façons de penser et d'agir deviennent très résistantes aux changements qui les remettent en question. Keating insiste sur l'importance d'écouter notre vrai

---

<sup>174</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 31.

self et d'être capable de renoncer à la pression d'un système de valeur qui ne correspond pas à nos aspirations profondes, même si cela implique de pénibles séparations. Il écrit:

A significant influence in life of the developing human being is the superego, which is an emotional judgment of what is right or wrong behavior. Parents and teachers give the child "do's" and "don'ts" which may be accompanied by punishments or threats. The precepts in themselves may have no real moral significance. The superego, however, treats them as "shoulds", and they become a source of guilt feelings. Later in life, when a true conscience that belongs to the age of reason is formed, we have to struggle with these parental injunctions, especially if they were laced with sanctions. Thus a significant part of genuine moral development consists in freeing ourselves from the tyranny of the superego. This is not to reject all the values we have received up to that point, but rather to reevaluate them, putting moral injunctions into the broader perspective of our relationship with God<sup>175</sup>.

Nous avons donc, selon cette citation, à prendre conscience de l'influence de notre surmoi qui s'est construit à partir d'un système de valeurs culturelles transmises par notre famille et nos éducateurs. Les exigences et interdits du surmoi doivent être remis en question dans l'intérêt de la famille humaine élargie. Nous avons tous des idées préconçues qui peuvent nous enfermer dans une manière d'être et d'agir et la suridentification qui en découle peut nous empêcher de changer parce que le surmoi nous fait sentir coupables.

Pour l'auteur, la vraie culpabilité est saine et apparaît normalement lorsque nous agissons contre des principes rationnellement acceptés. Elle ne dure que quelques instants et disparaît dès que nous réalisons notre erreur. Un sentiment de culpabilité qui se prolonge indique que le surmoi est à l'œuvre en nous accusant non seulement d'avoir fait une faute mais d'être totalement incapable de bien agir.

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 33-34. On peut se demander ici en quoi les termes « superego » et « false self » de Keating diffèrent de sens. Il nous semble que le « superego » de Keating se distingue du faux self en se situant à la fois aux niveaux du conscient et de l'inconscient, puisque contrairement au faux self, Keating en parle comme d'un jugement émotionnel qu'il est possible de combattre en réévaluant rationnellement les valeurs. Selon Freud, en effet, le surmoi serait en partie inconscient: « Freud [...] différenciait d'emblée sa conception [du surmoi] des vues classiques sur la conscience morale [et] reconnaissait que cette censure pouvait opérer de façon inconsciente. De même, il notait que les auto-reproches, dans la névrose obsessionnelle, ne sont pas nécessairement conscients : " ... le sujet qui souffre de compulsions et d'interdits se conduit comme s'il était dominé par un sentiment de culpabilité dont, cependant, il ignore tout, de sorte que nous pouvons l'appeler un sentiment de culpabilité inconscient, malgré l'apparente contradiction dans les termes " ». Cf., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Cf., (page consultée le 27 février 2015), [http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc307.html#toc422](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc307.html#toc422).

La loyauté à un système de valeur et à un groupe d'appartenance n'est pas une valeur absolue et cette loyauté doit être remise en question sous un niveau de conscience mentale égoïque. Cette conscience plus mature présuppose que notre responsabilité par rapport à une communauté dans laquelle nous vivons tient au fait que nous pouvons l'influencer pour mieux être et agir. Si nous sentons qu'il n'y a pas vraiment de place pour exister selon notre vrai self et qu'une attitude défensive et soumise tend à s'imposer, il n'y a pas de véritable relation ni de vraie loyauté possible<sup>176</sup>.

### 1.3.5 La conscience mentale égoïque

En atteignant ce niveau de conscience vers l'âge de douze ou treize ans, il est possible que les valeurs de notre culture soient trop solidement ancrées en nous depuis l'enfance et que nous ne nous sentions pas libres psychiquement de réévaluer l'énorme investissement fait dans nos comportements pré-rationnels. Alors notre intellect commence à rationaliser, à justifier et même à glorifier des programmes émotionnels et de fausses valeurs culturelles. Au lieu de développer de l'empathie pour les autres, d'être compatissants et d'apprendre à entrer en relation d'aide, nous pouvons être portés à utiliser l'énergie créatrice de notre conscience rationnelle, afin de développer des manières encore plus sophistiquées pour contrôler les autres, tirer davantage de plaisirs de la vie, et empiler de plus en plus de symboles de sécurité. Ainsi les motivations centrées sur soi-même et héritées de l'enfance se renforcent, ce qui est complètement inapproprié pour une vraie vie adulte. Au contraire, une véritable entrée dans la conscience mentale égoïque se caractérise par des changements d'attitude fondamentaux. Alors les motivations centrées uniquement sur soi-même laissent leur place à un homme nouveau avec plus de préoccupations et de compassion pour le respect de la dignité humaine, des droits et besoins des autres, de la famille, du pays et de la planète dans toute sa biodiversité. Un plein accès à ce niveau de conscience favorise donc l'ouverture à la question identitaire et à la Transcendance. Ainsi, dans cette aventure du cheminement spirituel, succède un niveau de conscience appelé « intuitif ». À ce niveau, le sens d'appartenir à l'univers et de partager avec les autres une même nature qui nous dépasse infiniment prend de plus en plus racine. Les activités cérébrales intuitives augmentent de même que les *consolations spirituelles*\* et les *dons psy-*

---

<sup>176</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 32-37.

*chiques*\*. Cependant, le faux self peut encore se faire narcissique, s'immiscer à travers ces dons et produire de l'orgueil spirituel. C'est pourquoi, Keating insiste constamment sur

l'importance de la purification de l'inconscient et de la connaissance de soi, afin de pouvoir discerner l'influence encore subsistante et parfois subtile du faux self<sup>177</sup>. Aux niveaux de conscience suivants, appelés « conscience unitive » et d'« unité »<sup>178</sup>, dès que le faux self est réduit à zéro, la personne accède à une nouvelle manière de se relier à Dieu appelée *union transformante*\*. Une attitude non possessive envers toutes choses et nous-mêmes s'établit davantage parce qu'il n'y a plus un "Je" centré sur soi-même. Les bonnes choses de la vie ne sont plus perçues comme des fins en elles-mêmes, mais comme des pierres de gué pour entrer dans la présence divine<sup>179</sup>.

## CONCLUSION

Pour conclure, retenons d'abord que les notions de vrai self et de faux self s'enracinent dans la tradition chrétienne, et que, très sommairement, on peut en retrouver la trace dans les lettres de Paul, les Évangiles, chez Bernard de Clairvaux, les Pères de l'Église, dans *The cloud of Unknowing*<sup>180</sup>, de même que chez Jean de la Croix et la spiritualité carmélitaine, pour finalement aboutir à Merton et à la reprise plus articulée sur le plan psychologique de Keating.

Retenons aussi que le concept de vrai self réfère à l'inhabitation trinitaire et à toutes nos potentialités humaines reliées à une partie de l'inconscient dite « ontologique »<sup>181</sup> par Keating. En participant à la nature divine, notre vrai self n'est promis à rien de moins qu'une divinisation par l'union avec Dieu. Pour que le vrai self, notre véritable identité, se développe pleinement à la ressemblance de Dieu, le faux self qui représente toutes les habitudes égocentriques tissées peu à peu dans notre personnalité depuis notre conception, doit être déstructuré. Keating écrit:

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 40-43.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 102-103.

<sup>180</sup> Le vocabulaire diffère de celui de Merton et Keating, mais l'idée est facilement reconnaissable, comme par exemple pour le faux self : « *That man must lose the radical self-centered awareness of his own being if he will reach the heights of contemplation in this life.* » Cf., *The Cloud of Unknowing, and the Book of Privy Counselling*, [...], p. 103. [L'homme doit perdre la conscience radicalement centrée sur sa personne s'il veut atteindre les hauteurs de la contemplation en cette vie.] (Notre traduction)

<sup>181</sup> Cette partie ontologique de l'inconscient rappelle le supraconscient d'Assagioli. Cf., R. ASSAGIOLI. *Le développement transpersonnel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 24-32.



Without the reassuring experience of God the world is perceived to be potentially hostile. Since the need for happiness is so fundamental and so strong, we invest at a very early age in various substitutes. Our programs for happiness seek in vain to compensate for the absence of the sense of God's presence as the developmental process proceeds. The net result of our efforts to repress emotional pain or to compensate for it is the formation of the false self<sup>182</sup>.

En effet, si nous ne ressentons pas la présence rassurante de Dieu, le monde nous paraît potentiellement hostile, et comme le désir d'être heureux est fondamental et très fort, nous investissons dès notre jeune âge dans une variété d'activités visant à compenser l'absence du sens de cette présence de Dieu. Alors le résultat final de nos efforts, pour refouler les émotions pénibles ou pour leur trouver des compensations tout au long de notre développement psychique, est la formation du faux self. Cette fausse personnalité, reliée à la partie de l'inconscient appelée « psychologique » par Keating, se caractérise par des manières de penser et d'agir qui sont pour la plupart inconscientes et qui nous portent à être trop centrés sur nous-mêmes. Il ajoute:

[...] all the self-serving habits that have been woven into our personalities from the time we were conceived; all the harm that other people have done to us knowingly or unknowingly at an age when we could not defend ourselves; and the methods we acquired, many of them now unconscious, to ward off the pain of unbearable situations. This constellation of prerational reactions is the foundation of the false self<sup>183</sup>.

Keating avance donc que c'est en réaction à toutes les blessures que les autres nous ont faites consciemment ou non, à un âge où nous ne pouvions pas encore nous défendre autrement, que ces habitudes ou programmes inconscients ont été mis en place pour atténuer la peine reliée à d'insupportables situations. Cette constellation de réactions prérationnelles est, d'après notre auteur, au fondement du faux self.

Gardons aussi en mémoire que Keating, en identifiant des étapes dans l'évolution de la conscience humaine, introduit un nouveau paradigme pour rendre compte de la condition

---

<sup>182</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 42.

<sup>183</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 59.

de notre espèce. Nous aurions, en effet, hérité de conditions existentielles qui découlent de circonstances cosmologiques et d'une évolution de la vie remontant à l'aube des temps et dont nous ne pouvons être tenus responsables. Nous devrions plutôt nous émerveiller de la beauté de notre nature et de ses potentialités de renouvellement, puisque nous sommes participants à la nature divine et attirés vers Dieu. Notre auteur réduit ainsi la perception négative de la nature humaine, véhiculée par la doctrine du péché originel, avec sa propension au mal et à la culpabilité qui en découle. Nous n'avons donc pas à nous culpabiliser d'avoir hérité d'une certaine part de faux self, ni d'avoir de la difficulté à nous en débarrasser. Nous devons plutôt nous responsabiliser afin de favoriser un meilleur développement individuel et collectif en prenant les moyens pour que se démantèle cette partie fautive de notre personnalité, et que soit favorisé l'épanouissement de notre véritable identité.

Après cette présentation des notions de vrai self et faux self, on peut se demander ce qui amène la mystique et la psychologie à se rencontrer autant dans la spiritualité de Keating. Il cherchait, en effet, un moyen – « *a support system* » – pour intéresser et rendre accessible aux communautés chrétiennes de notre temps la richesse de leur tradition contemplative, afin qu'il leur soit possible d'entreprendre un cheminement spirituel et de le poursuivre jusqu'à la fin. Il écrit:

In developing this support system, I turned for a conceptual background to certain psychological paradigms because I think that very few seekers are going to start the spiritual journey today by reading the spiritual classics. I wonder if any would have started Centering Prayer if I had not put it into a psychological frame of reference that they could identify with. I don't think the study of the old classics is the way to start. How many people can extrapolate a practical method of prayer from reading two or three hundred spiritual classics, most of them with a very different vocabulary and reference points from our own? The Christian tradition has always been somewhat limited in methodology<sup>184</sup>.

Keating affirme que les textes spirituels classiques sont plutôt difficiles à comprendre pour nos contemporains, parce que la plupart de ces écrits ont un vocabulaire et un système de référence très différents du nôtre en raison du temps qui nous sépare d'eux. Il

---

<sup>184</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 134.

recourt donc à certains paradigmes psychologiques afin de constituer un support conceptuel. Il raconte avoir reçu une certaine inspiration, en prenant connaissance des méthodes de contemplation orientales avec leurs instructions détaillées et concrètes, mais qu'il n'y avait malheureusement pas de méthode occidentale comparable. Les exercices spirituels de Saint Ignace, malgré les efforts de certains Jésuites pour leur redonner l'inspiration initiale, ne pouvaient conduire à la contemplation. C'est alors qu'avec ses collègues ils présentèrent la *Centering Prayer* qui a donné de bons résultats<sup>185</sup>.

Mais, s'agirait-il tout simplement, pour notre théologien, d'une tactique où la psychologie n'exercerait pas vraiment son rôle en tant que science? Elle serait présentée seulement parce que notre société est habituée au langage psychologique, et qu'ainsi l'accueil de la théologie qui lui est associée soit favorisée? Pour répondre à cette question, nous avons rapporté plus haut quelques citations où notre auteur affirme avoir reçu une formation en sciences psychologiques, et où il prend effectivement position en faveur de la pertinence de la psychologie dans le champ de la spiritualité. Et, comme nous l'avons mentionné précédemment, Keating précise qu'il faisait habituellement appel à un psychanalyste de formation pour la sélection de candidats à la vie monastique, de même que pour l'accompagnement spirituel<sup>186</sup>, ce qui nous confirme le sérieux de son recours aux sciences psychologiques. De plus, il affirme qu'il doit y avoir une étroite collaboration entre l'accompagnement spirituel et la psychologie et que les accompagnateurs spirituels

---

<sup>185</sup> « *This is where I received some inspiration from the East. The Eastern masters began arriving in America in great numbers after World War II saying, "Here is our method of contemplative prayer (they called it meditation). Where is yours?" To which we had virtually nothing to reply. We did not have any kind of method comparable to their concrete and detailed instructions. Even the Spiritual Exercises of St. Ignatius were in a pretty sorry state in those days, offering various useful visualizations, good in themselves, but in no way capable of moving one to the more refined levels of faith or to the contemplative state. The Jesuits have done much in recent decades to recover Ignatius's original inspiration and method. Centering Prayer was developed to offer Christians access to the richness of our own contemplative tradition. And by the early 1980s, it was clear that this method was going to meet a very real hunger. People were responding in increasing numbers and their lives as well as their prayer were being transformed.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 135.

<sup>186</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Psychology and the Spiritual Journey*, vol. 22, n° 1, December 2006, p. 1, (page consultée le 24 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

doivent être capables de reconnaître si quelqu'un a besoin d'une aide spécialisée, afin de le référer aux services de psychanalystes<sup>187</sup>.

Suite à la découverte de l'inconscient, un certain éclairage peut être apporté relativement aux développements humain et spirituel qui sont interreliés. Il écrit:

[...] one can't do the spiritual life nowadays without some working knowledge of one's own psychology. Unless one develops a healthy self-identity, the psychological resources for the journey are lacking. People who have been injured in early childhood and do not have a strong ego because they were oppressed or abused do not have a self to give to God [...] without personal responsibility for our emotional life, however wounded it is, the journey will never really get off the ground. Our conscious life has to be our starting point, of course, but the biggest problem is our unconscious motivation. Both have to be changed<sup>188</sup>.

Il est évident pour notre cistercien que la vie spirituelle peut connaître un meilleur développement si la personne peut travailler sur elle-même à l'aide de quelques notions psychologiques pour se construire un moi plus fort. Cela est d'autant plus nécessaire dans les cas d'oppression ou d'abus subis dans l'enfance. Il est très important de s'occuper de sa vie émotive, quelques soient les blessures subies, si on veut grandir spirituellement. Le travail sur soi au niveau de la conscience ordinaire est bien sûr un point de départ, mais ce sont les motivations inconscientes qui doivent être démantelées pour que des changements durables s'effectuent.

Nous pouvons donc raisonnablement admettre qu'il ne s'agit pas d'un discours d'apparence adopté pour que son message ait plus de chance d'être audible à des contemporains généralement mis en confiance face à un exposé aux accents psychologiques,

---

<sup>187</sup> « *In the model of Centering Prayer, the heart of Christian purification lies in the struggle with unconscious motivations, and the prayer itself encourages the emergence of previously unconscious material. Thus, the spiritual director needs to be prepared for what emerges—not to assume the role of psychotherapist oneself, but to offer encouragement while recognizing when additional expertise may be called for. Gerald May, a clinical psychologist and co-founder of the Shalem Institute for Spiritual Direction, distinguishes very well between psychological counseling, pastoral counseling, and spiritual direction. Although these overlap in some degree, each one has a particular emphasis and an integrity that needs to be respected. Thus, there needs to be close cooperation between psychology and spiritual direction. Neurotic and even psychotic symptoms can arise in the course of the spiritual journey, and in some cases there has to be referral for psychological help. This does not mean that the spiritual journey has come to an end for these people. It simply means that special care and treatment may be needed because of emotional damage surfacing in the course of spiritual development.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 86-87.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 140-141.

mais que notre auteur est vraiment convaincu de la pertinence de la psychanalyse dans le champ de la spiritualité. La possibilité d'une véritable rencontre de la théologie et des sciences psychologiques, où l'une et l'autre pourraient s'enrichir mutuellement de leurs observations, relativement au cheminement spirituel, nous semble donc plausible et souhaitable.

Finalement, même si nous sommes rassurés quant aux intentions de notre auteur relativement à son langage psychologique, il nous faut vérifier si ses notions de vrai self et de faux self, sont vraiment compatibles avec le sens qu'elles reçoivent en sciences psychologiques. L'analyse comparative des notions psychologiques de Keating avec les observations du pédiatre et psychanalyste Winnicott sera donc l'objet de notre prochain chapitre.

## CHAPITRE 2

### LES NOTIONS DE VRAI SELF ET DE FAUX SELF KEATINGNIENS À L'ÉPREUVE DES OBSERVATIONS DE WINNICOTT

#### INTRODUCTION

Nous avons vu précédemment que, dans la description de la purification considérée par Keating comme nécessaire à un cheminement spirituel authentique, notre théologien adopte un discours qui recourt aux notions psychologiques: vrai self et faux self. Il est donc nécessaire de vérifier si l'usage qu'en fait notre auteur respecte le sens qu'elles ont en psychanalyse. On se rappelle que les observations du pédiatre et psychanalyste D. W. Winnicott nous serviront pour vérifier la validité scientifique des arguments psychologiques de Keating. Quant au choix de Winnicott, précisons qu'il se justifie aussi par le fait qu'il s'est intéressé plus particulièrement aux débuts de la relation mère-nourrisson et que dans les écrits de Keating la relation est primordiale. D'ailleurs, la position de ce psychanalyste de renom en faveur d'une collaboration entre spiritualité et psychanalyse vient confirmer la pertinence de notre choix. Winnicott écrit:

I feel dissatisfied with the idea that is often expressed by otherwise well-informed persons that Freud's mechanistic approach to psychology or his reliance on the theory of the evolution of men from animals interferes with the contribution psychoanalysis might make to religious thought. It might even turn out that religion could learn something from psycho-analysis, something that would save religious practice from losing its place in the civilization processes, and in the process of civilization. Theology, by denying to the developing individual the creating of whatever is bound up in the concept of God and of goodness and of moral values, depletes the individual of an important aspect of creativeness<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> D. W. WINNICOTT. « Morals and Education » (1963), *The Maturation Processes* [...], p. 95. [D. W. WINNICOTT. « Morale et éducation », *Processus de maturation* [...], p. 57.]

L'auteur affirme son désaccord avec l'idée que l'approche psychologique mécaniste freudienne, appuyée sur la théorie de l'évolution humaine à partir de l'animal, interfère avec la contribution que la psychanalyse pourrait apporter à la pensée religieuse. Il se pourrait même, d'après Winnicott, que la religion puisse tirer de la psychanalyse quelque chose qui éviterait à la pratique religieuse de perdre sa place dans les processus de civilisation, et dans l'évolution de la civilisation elle-même. L'auteur avance aussi que la théologie, en ne reconnaissant pas à l'individu en cours de développement sa part de création à tout ce qui est lié au concept de Dieu, de la bonté et des valeurs morales, le prive d'un aspect important de la créativité.

En affirmant ainsi sa conviction du bien-fondé d'une collaboration entre le religieux et la psychanalyse, Winnicott semble avoir des intuitions qui entrent en résonnance avec celles de Keating et nous indiquent que, malgré les succès de la recherche scientifique, il demeure un chercheur conscient des limites de la connaissance et toujours fasciné par le mystère de la personne humaine.

Voyons maintenant comment ce pédiatre et psychanalyste se situe dans le contexte scientifique moderne.

Henri Sauguet, un autre psychanalyste, affirme que Winnicott, en tant que pédiatre, tente, à l'exemple de Freud, de raccorder la connaissance analytique aux notions héréditaires, biologiques et physiologiques. De plus, Sauguet précise que Winnicott, en tant que psychanalyste s'efforce d'élaborer l'ensemble de ses observations, afin de les articuler au corps de doctrine issue de l'œuvre freudienne et de ses continuateurs. Mais Winnicott fait aussi des emprunts théoriques à d'autres écoles comme des notions concernant l'inconscient collectif de Jung. Et finalement, en tant que thérapeute, Winnicott a l'habileté de transposer ce qu'il a observé de la relation précoce mère-nourrisson afin d'améliorer la justesse de ses interventions en vue de la guérison de ses patients adultes<sup>190</sup>. En effet, la très grande importance des *soins\** de la *mère suffisamment bonne\** au cours de l'enfance ressort dans cette remarque de Winnicott:

---

<sup>190</sup> D. W. WINNICOTT. « Préface du D<sup>r</sup> Henri Sauguet », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976, p. 7.

Other influences have been important for me, as for instance when periodically I have been asked for a note on a patient who is now under psychiatric care as an adult but who was observed by myself when an infant or small child. Often from my notes I have been able to see that the psychiatric state that now exists was already to be discerned in the infant-mother relationship<sup>191</sup>.

Notre auteur constate, grâce à ses notes, que souvent il avait déjà discerné le début de la maladie mentale de certains de ses patients adultes lorsqu'il les avait observés, bien des années auparavant en tant que patients aussi, au cours de leur relation mère-nourrisson. C'est-à-dire qu'il a pu voir fréquemment chez le patient adulte les conséquences des défaillances subies dans les soins parentaux au cours de la prime enfance de ce même patient.

Mais Winnicott affirme avoir appris davantage sur le psychisme humain grâce au transfert dans les états de détente chez les personnes en bonne santé, et au cours de la régression profonde qui peut s'effectuer dans une psychothérapie où le thérapeute aide le patient à se défaire de l'organisation de ses défenses. L'auteur précise que c'est dans la situation hautement spécialisée où l'analyste exerce toute son habileté, plutôt que dans l'observation directe des tout-petits, que l'état de chose normal lors du début théorique de la petite enfance peut être étudié<sup>192</sup>.

L'objectif dans ce chapitre est de faire une analyse comparative des concepts de vrai self et de faux self, keatingniens et winnicottiens. Nous présenterons d'abord un bref résumé du vrai self keatingnien exposé au premier chapitre. Ensuite, les affirmations de Keating seront reprises point par point, en les confrontant à ce que Winnicott rapporte dans ses articles pertinents publiés sur le sujet. Les citations de nos deux chercheurs seront suivies par notre interprétation de leur pensée, et l'exercice se poursuivra avec le concept de faux self. Nous concluons par une évaluation de la compatibilité de leurs notions psychologiques en prenant en considération les points de convergence et de divergence.

Le théologien Keating utilise, comme on l'a constaté, le vocabulaire psychanalytique et théologique, mais le psychanalyste et pédiatre Winnicott n'emprunte pas, sauf rares ex

---

<sup>191</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 142. [p. 117-118.]

<sup>192</sup> D. W. WINNICOTT, *Human Nature*, London, Free Association Books, 1988, p. 120. [ *La nature humaine*, Paris, Gallimard, 1990, p. 158.]



ceptions, le vocabulaire théologique. L'analyse de leurs écrits se tiendra donc, dans ce chapitre, presque exclusivement sur le plan psychologique, ce qui ne contrevient pas à notre objectif puisque nous voulons mettre à l'épreuve le discours psychologique de Keating et non pas la théologie de Winnicott.

Il pourra sembler quelquefois que notre interprétation des propos de Winnicott s'éloigne un peu du discours de Keating, mais ce qui se passe aux tout débuts de la vie humaine peut nous aider à comprendre les distorsions du moi associées à la formation du faux self dont parle Keating. Nous décrirons donc parfois, un peu plus en détail, ce qui se passe au niveau de la relation mère-nourrisson, parce que cela est capital pour tout le développement affectif ultérieur, de même que pour un cheminement et un éveil spirituels subséquents.

Voyons maintenant si le discours psychologique keatingnien respecte bien la signification des concepts psychanalytiques de vrai self et de faux self winnicottiens. Cet exercice nous permettra également de mieux discerner, dans le discours de Keating, les implications découlant de ces notions relativement au cheminement spirituel.

### **2.1 Compatibilité du vrai self keatingnien avec la pensée de Winnicott**

Rappelons d'abord comment le vrai self keatingnien peut se présenter en évitant les notions théologiques. Cette présentation réduite et condensée à partir des citations de notre auteur, au premier chapitre, pourrait ressembler à ceci.

Keating considère que, pour chacun de nous, le vrai self est notre être unique et personnel qui se manifeste par nos talents particuliers, notre histoire personnelle culturellement conditionnée, et par tous les autres facteurs complexes à l'origine de la variété des activités de notre vie ordinaire. Le vrai self jaillit d'une source d'énergie qui exprime continuellement, et sans que nous y pensions, une profonde liberté en nous. Le vrai self est notre plus profonde réalité et notre identité véritable située au centre le plus intérieur de notre être. Il peut se déployer grâce au potentiel transcendant d'une partie de notre inconscient qualifiée d'« ontologique » par Keating, et qui nous invite à aimer les autres inconditionnellement.

Voyons maintenant ce qui dans les écrits de Winnicott concerne chacune de ces caractéristiques du vrai self keatingnien.

### 2.1.1 L'unicité personnelle

Winnicott fait allusion à l'unicité personnelle du vrai self dans son article « Leurs normes et les vôtres », alors qu'il rappelle délicatement à des mères londoniennes que l'enfant a une identité bien à lui et qu'il ne serait pas sage de vouloir trop le modeler selon les conventions sociales ou les désirs des parents. Il écrit :

Elle [la mère] éprouve, peut-être, en tout cas, le sentiment qu'elle peut élever le bébé de manière qu'il s'adapte à ses plans et qu'il soit heureux de grandir dans sa sphère d'influence [...] il n'y a pas de doute qu'elle a raison de penser que son bébé adoptera certains des modes de conduite et de culture du foyer dans lequel il naît [...]. La vérité selon moi est que le nouveau bébé a des idées à lui presque dès le début. Et si vous avez dix enfants vous n'en trouverez pas deux pareils, bien qu'ils grandissent dans la même maison<sup>193</sup> [...]

Nous pouvons ajouter aussi, en nous référant à un texte de 1945<sup>194</sup>, que le nourrisson avance rapidement sur la voie de l'intégration de sa personnalité lorsqu'il reçoit des soins comme celui d'être tenu au chaud, lavé, bercé et appelé par son nom, etc., qui lui font sentir qu'il est accepté et aimé comme quelqu'un d'unique. Toutes les expériences se rapportant aux *relations d'objet\**, et plus particulièrement à l'allaitement, sont aussi d'une très grande importance pour relier en un tout les éléments de la personnalité de l'enfant, et l'amener à développer graduellement un sentiment satisfaisant de sa personne dans son corps.

Ajoutons ici quelques précisions à propos des soins à donner au nourrisson dès le début de sa vie, parce que Winnicott fait des soins une nécessité absolue relativement à la *continuité d'existence\** de l'enfant. Cette continuité d'existence est assurée par la présence d'une mère attentive et dévouée au bien être de son bébé, et qui prodigue les soins appropriés, selon son bon jugement de mère en bonne santé physique et mentale telle que l'évolution naturelle de notre espèce l'a pourvue<sup>195</sup>. En effet, Winnicott affirme que le développement

<sup>193</sup> D. W. WINNICOTT. « Leurs normes et les vôtres » (1944), *L'enfant et sa famille*, Paris, Payot, 1971, p. 127.

<sup>194</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development » (1945), *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, London, The Hogarth Press, 1975, p. 145-156. [ « Le développement affectif primaire », *De la pédiatrie* [...], p. 33-47.]

<sup>195</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 140-152. [p. 115-131.]

du vrai self est étroitement lié à ce qu'il appelle « *l'état de la préoccupation maternel primaire\** ». Cet état de la mère, dans lequel elle devient plus introvertie et égocentrique, pourrait être interprété comme une maladie psychique si ce n'était la grossesse. Il se développe au cours de la gestation et comporte envers le bébé un accroissement du degré d'identification qui atteint son maximum à l'accouchement, pour ensuite diminuer au cours des mois suivants. Cet état très particulier est instinctif, selon Winnicott, puisque il ne provient pas de la civilisation ou d'une compréhension intellectuelle particulière. C'est grâce à cette préoccupation maternelle primaire que la mère a la sensibilité suffisante pour connaître les tout premiers besoins ou désirs de son bébé, et éprouver beaucoup de joie à les satisfaire. Conséquemment, l'état de santé consiste à ce que l'enfant fasse ses premières expériences de la vie en savourant l'existence, au lieu d'être dès le début sur un mode défensif ou soumis. Cet état maternel primaire fait en sorte que la mère est très habile pour s'adapter continuellement aux besoins de l'ensemble *psyché-soma\**, c'est-à-dire au nourrisson, pour que son développement, au début, se fasse sans *empiètements\** ni carences qui forceraient le bébé à réagir face à une perturbation causant une distorsion dans la continuité de son développement émotionnel. Selon Winnicott, ce n'est que grâce à l'adaptation suffisamment bonne de la mère aux besoins vitaux du nourrisson, ce qui inclut surtout la nécessité de soutenir et de renforcer son moi faible d'enfant en entrant très tôt en dialogue avec lui, et en donnant suite à ses expressions omnipotentes, que le vrai self peut commencer à vivre<sup>196</sup>.

Mais, pour Winnicott, une mère idéale ou suffisamment bonne selon la nature ne doit pas être trop bonne ou parfaite<sup>197</sup>. De petites défaillances dans les soins de la mère doivent apparaître graduellement, afin d'inciter doucement l'enfant à puiser dans son potentiel

---

<sup>196</sup> Winnicott écrit : « *The good-enough mother meets the omnipotence of the infant and to some extent makes sense of it. She does this repeatedly. A True Self begins to have life through the strength given to the infant's weak ego by the mother's implementation of the infant's omnipotent expressions.* » Ibid., p. 145. [p. 122.]

<sup>197</sup> Il est important que la mère ne soit pas trop bonne afin que l'enfant subisse tout juste assez d'empiètements pour apprendre à réagir afin de commencer l'établissement de son moi. Le bébé surprotégé risque de rester fusionné à la mère.

La mère suffisamment bonne est celle qui est capable de suivre les possibilités de son enfant à faire face à la frustration. Elle n'est ni trop longtemps absente, ni trop possessive ou envahissante. Le passage d'une adaptation perfectionnée aux besoins de l'enfant à un niveau de moindre adaptation s'effectue progressivement; ce qui permet au nourrisson de quitter l'état de fusion sans passer par des angoisses insupportables dues à la perte brutale du holding et du handling, mais également d'associer ses sentiments de colère à l'absence de la mère et de maintenir en lui une représentation de celle-ci. Cf., *La relation précoce mère-enfant*, I. LEVERT, (page consultée le 6 janvier 2014), [www.la-psychologie.com/relation\\_parent\\_nourrisson.htm](http://www.la-psychologie.com/relation_parent_nourrisson.htm).

pour développer son activité mentale et pallier à ce qui manque. Grâce à la faculté de comprendre du nourrisson, la mère, si elle fait attention pour être ordonnée et ne pas introduire trop rapidement de difficultés dans la prévisibilité des différents soins, peut petit à petit amener le nourrisson à développer son autonomie et sa confiance en l'incitant à prendre des initiatives qui réussissent à combler les défaillances. Le besoin de soins est, d'après Winnicott, au cœur même du self, et le développement de l'esprit y trouve sa plus importante origine par une recherche de satisfaction à ce même besoin qui procure beaucoup de plaisir.

Dans son article, « Primitive emotional development » (1945), l'auteur nous fait remarquer qu'avant l'âge de six mois environ les petits enfants accorderaient plus d'importance à certains soins, qu'à la présence de personnes spécifiques<sup>198</sup>. L'enfant, dans son développement affectif, atteint un stade particulier vers six mois. Winnicott écrit:

[...] infants reach something at six months, so that whereas many infants of five months grasp an object and put it to the mouth, it is not till six months that the average infant starts to follow this up by deliberately dropping the object as part of his play with it. [...] We can say that at this stage a baby becomes able in his play to show that he can understand he has an inside, and that things come from outside. He shows he knows that he is enriched by what he incorporates (physically and psychically). Further, he shows that he can get rid of something when he has got from it what he wants from it<sup>199</sup>.

En effet, dans leurs jeux, la plupart des enfants de cinq mois environ peuvent saisir des objets et les mettre à leur bouche, mais ce n'est pas en moyenne avant l'âge de six mois, qu'ils laissent tomber délibérément les objets. Winnicott se base sur ce constat pour affirmer qu'à ce stade le petit enfant devient capable de montrer que, dans son jeu, il comprend qu'il a un « dedans », et que les choses qu'il manipule viennent du « dehors ». Cela indique aussi que l'enfant sait qu'il s'enrichit de ce qu'il incorpore physiquement et psychiquement. De plus, l'enfant montre qu'il a compris qu'il peut se débarrasser de quelque chose quand il en a obtenu ce qu'il voulait. Cela signifie en outre que l'enfant a saisi que sa mère aussi a un « dedans » qui est riche ou pauvre, bon ou mauvais, en ordre ou pêle-

---

<sup>198</sup> Ce qui laisse supposer que l'enfant a déjà une certaine préoccupation de lui-même qui précède le début de sa capacité d'entrer en relation.

<sup>199</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development [...], p. 147-148. [p. 36.]

mêle. Conséquemment, l'enfant commence à se sentir concerné par sa mère et ses humeurs. Winnicott avance que, chez beaucoup de petits enfants à six mois, il y a une relation équivalente à celle de personnes totales, c'est-à-dire qu'à six mois le bébé est suffisamment avancé dans son intégration pour sentir qu'il forme un tout capable de relation avec d'autres « tous » ou personnes comme lui. Cela ne signifie pas pour Winnicott, contrairement à ce que bien d'autres chercheurs pensaient à son époque, qu'il ne se passe rien d'important sur le plan psychologique avant ce stade<sup>200</sup>.

Considérons maintenant, toujours à propos de l'unicité personnelle, la fascination et le questionnement qu'exprime notre psychanalyste dans son article « The Theory of the Parent-Infant Relationship ». Winnicott écrit:

I am here supporting the view that the main reason why in infant development the infant usually becomes able to master, and the ego to include, the id, is the fact of the maternal care, the maternal ego implementing the infant ego and so making it powerful and stable. How this takes place will need to be examined, and also how the infant ego eventually becomes free of the mother's ego support, so that the infant achieves mental detachment from the mother, that is, differentiation into a separate personal self<sup>201</sup>.

Winnicott se demande comment l'enfant peut réussir à se différencier en un self personnel, c'est-à-dire à se séparer mentalement de sa mère, alors qu'elle l'a tant supporté dans l'édification de son moi pour qu'il parvienne à maîtriser le ça. Cette interrogation du psychanalyste soulève d'autant plus notre intérêt, que Keating voit dans le développement particulier de chaque vrai self, une manifestation unique de l'image de Dieu en chaque personne humaine.

Pour Winnicott, le développement du vrai self est conditionné par son potentiel inné, mais repose ensuite sur les soins maternels. Ajoutons, à ce qui a déjà été dit plus haut, que le *holding\** désigne, en plus de porter physiquement l'enfant, tout ce que l'environnement lui fournit avant le stade de la vie commune. L'expression « vie commune » implique les relations d'objet et l'émergence de l'état de fusion d'avec la mère, ainsi que la perception

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 147-149. [p. 36-37.]

<sup>201</sup> D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship » (1960), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Karnac Books Ltd, 1965, p. 41. [« La théorie de la relation parent-nourrisson », *De la pédiatrie* [...], p. 241.]

des objets comme extérieurs au self. Au cours du stade du holding, l'enfant passe d'un état non intégré à une intégration structurée et devient capable de ressentir l'angoisse liée à la désintégration. Le nourrisson atteint donc un état d'unité, c'est-à-dire qu'il devient une personne intégrée à mesure que l'installation de la psyché produit une coordination graduelle des différentes parties de son corps, qui s'animent de plus en plus. L'ensemble psyché-soma s'établit donc en suivant un schéma unique, celui de son self en interaction continue avec l'environnement. Les expériences motrices, sensorielles et fonctionnelles, sont à la base de cette installation qui constitue le nouvel état d'unité personnel de l'enfant.

Le nourrisson développe ensuite psychiquement une délimitation qui se confond avec la surface de la peau<sup>202</sup> pour reconnaître la frontière entre ce qui est moi et non-moi. Ainsi l'enfant en vient à reconnaître un intérieur et un extérieur et un schéma corporel. Ce qui fait en sorte que la fonction d'absorber et de rejeter peut prendre un sens, et qu'une réalité psychique interne ou personnelle peut exister. La période du holding marque aussi le point de départ des fonctions mentales qui se différencient de l'affectif, comme l'éveil de l'intelligence et du fonctionnement symbolique. C'est dans l'état intermédiaire, entre l'étape du holding et de la vie commune, que l'enfant devient capable de passer d'une relation avec un objet conçu subjectivement (objet subjectif) à une relation avec un objet perçu objectivement. Cette modification est reliée de près au changement que subit le nourrisson, lorsqu'il passe de la fusion complète avec sa mère, à un état de relation avec elle en tant que personne séparée de lui.

Winnicott parle aussi du caractère unique et personnel du vrai self dans son article « Ego Distortion in terms of True and False Self ». Il écrit: « [the true self] *a part that is central and powered by the instincts (or by what Freud called sexuality, pregenital and geni-*

---

<sup>202</sup> Dans son article « Morals and Education » (1963), Winnicott mentionne que la réalité psychique intérieure devient un monde personnel qui évolue rapidement et que l'enfant localise à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du self; ce self qui ne s'est établi que récemment en tant qu'unité avec la limite de la peau. Pour l'enfant normal, des échanges constants s'effectuent à mesure qu'il vit et emmagasine des expériences, de telle sorte que le monde intérieur s'enrichit de ce qui appartient à l'extérieur et vice versa, le fondement de ces mécanismes mentaux étant la fonction d'incorporation et d'élimination du corps. Ainsi, à mesure que l'enfant grandit, le contenu de sa personnalité n'est pas seulement un self initial élargi, même si ce self en son noyau reste toujours personnel, isolé et non affecté par l'expérience vécue. Cf., D. W. WINNICOTT. « Morals and Education [...], p. 99. [p. 62-63.]

tal<sup>203</sup>) ». L'auteur se réfère à Freud et voit un lien entre ce qu'il appelle « True self » et une partie de la psyché qui, selon Freud, est centrale et gouvernée par les pulsions. Les pulsions du ça se heurtent aux exigences du monde extérieur, et une instance en développement, le moi, se structure de plus en plus pour gérer cette interaction.

Le besoin le plus fondamental du nourrisson, selon Winnicott, n'est pas tant de se faire nourrir ou sécuriser, mais d'en arriver à discerner que les exigences instinctuelles ou les pulsions qu'il ressent proviennent et font partie de lui-même, de son self, et non d'ailleurs. D'où l'importance d'un environnement suffisamment bon de telle sorte que la mère ne précède pas par ses gestes les pulsions du bébé, mais attende calmement que celles-ci se manifestent pour que l'enfant ait le temps de les ressentir, et puisse ainsi réaliser que ces pulsions ne sont pas produites par sa mère, mais lui appartiennent vraiment. Autrement dit, le bébé a besoin de ressentir le cheminement en lui des satisfactions à ses pulsions, quand le bien-être qui leur est associé intègre sa réalité intérieure et se différencie petit à petit de son environnement. Alors, le moi en formation peut discerner progressivement que le plaisir provient de la satisfaction des pulsions du ça, et non de la soumission<sup>204</sup> à des exigences extérieures. Si l'environnement continue d'être suffisamment bon, ce moi est alors graduellement consolidé dans ses choix, et se trouve renforcé pour tendre à l'établissement d'une personnalité de plus en plus authentique, c'est-à-dire davantage accordée au noyau du self<sup>205</sup>.

<sup>203</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False » (1960), [...], p. 140. [p. 116.]

<sup>204</sup> Winnicott avait déjà mentionné dans un exposé: « *The concept of the false self (as I call it) is not a difficult one. The false self is built up on a basis of compliance. It can have a defensive function, which is the protection of the true self.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Classification: Is there a Psycho-Analytic Contribution to Psychiatric Classification? » (1959–1964), *The Maturation Processes* [...], p. 133. [« Le faux "self" se fonde sur la soumission. Il peut avoir une fonction défensive, qui est de protéger le vrai "self" ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Nosographie : Y-a-t-il une contribution de la psychanalyse à la classification psychiatrique? », *Processus de maturation* [...], p. 104.]

<sup>205</sup> Winnicott identifie « noyau du self » au « vrai self »: « [...] *the core of the self, that which could be called a true self.* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites » (1963), *The Maturation Processes* [...], p. 184. [« De la communication et de la non-communication », *Processus de maturation* [...], p. 157.]

Notre interprétation de ce texte est que le vrai self pour être authentique doit être un prolongement tout à fait conforme aux caractéristiques du noyau du self, mais le self diffère du vrai self parce qu'il comporte à la fois la partie « faux self » et la partie « vrai self » de la personne humaine. Le self représenterait donc l'ensemble psyché-soma en tout point au cours de son développement. Cela est compatible avec ce que Winnicott affirme ailleurs, à savoir que, pour l'individu normal, le faux self, tel une membrane, masque le vrai self. Cf., D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship [...], p. 45. [p. 245-246.]

En résumé, retenons à propos de l'unicité personnelle que, premièrement le vrai self winnicottien a le potentiel de prendre très tôt des initiatives qui lui sont propres, et qui lui permettent de développer rapidement une personnalité authentique. Chaque enfant peut en effet, s'affirmer d'une façon unique par rapport aux autres, et cela très tôt dans son développement, grâce aux soins d'une mère suffisamment bonne qui sait d'abord encourager son bébé dans son illusion d'*omnipotence\**, pour ensuite le désillusionner doucement de façon très graduelle. Ainsi, l'enfant a déjà réussi, à six mois, par son dynamisme intense et surprenant, une intégration suffisante de sa personne pour entrer en relation.

Retenons aussi que, malgré un support maternel intense du moi de l'enfant en interaction avec son environnement, les diverses expériences qu'il fait sont évidemment différentes de celles qu'a connues sa mère dans son propre contexte d'enfant. Ce dernier ne peut donc que, par une installation progressive et unique de la psyché dans le soma, se construire progressivement un moi, et aussi un self, différent de celui de sa mère à bien des égards, même si celle-ci lui transmet volontairement ou non, par son holding, de multiples caractéristiques de son propre self. Le self de l'enfant n'est donc pas seulement capable d'imiter celui de la mère ou de se défendre par la formation d'un faux self, mais il a surtout la capacité d'édifier une personnalité qui lui est propre. De plus, parmi ces expériences, il y a celles relatives au contrôle des sphincters, qui indirectement par leur rôle dans le développement de la capacité d'absorber et de rejeter, permettent de donner un sens du dedans et du dehors et de délimiter le self; ces expériences influencent ainsi d'une façon unique les caractéristiques du self, avec plus ou moins de propension à prendre, à retenir et à donner.

Enfin, puisque l'expression de l'unicité du vrai self winnicottien nécessite le respect de la liberté de sa nature profonde, il en découle que la liberté de l'enfant à se réaliser selon ses aspirations authentiques, exige d'être reconnue par la mère afin de pouvoir se manifester pleinement. La mère doit être capable, malgré la totale dépendance de son bébé à la naissance, de considérer son enfant comme quelqu'un qui aspire ontologiquement à l'autonomie et à une réalisation unique de lui-même qui la dépasse. L'enfant n'est pas du tout sa possession et encore moins sa réalisation exclusive, malgré l'extrême importance des soins maternels. Conséquemment, elle a à guider intelligemment les initiatives de la nature foncièrement libre de son enfant.



Ceci nous amène à considérer une deuxième caractéristique du vrai self keatingnien.

### 2.1.2 Une profonde liberté

Voyons maintenant comment la liberté inhérente au vrai self, perçue par Keating et manifestée par les initiatives de l'enfant, est reçue par Winnicott. Celui-ci écrit:

At the earliest stage the True Self is the theoretical position from which come the spontaneous gesture and the personal idea. The spontaneous gesture is the True Self in action. Only the True Self can be creative and only the True Self can feel real. [...] The True Self comes from the aliveness of the body tissues and the working of body-functions, including the heart's action and breathing. It is closely linked with the idea of the Primary Process, and is, at the beginning, essentially not reactive to external stimuli, but primary<sup>206</sup>.

Winnicott affirme ici que la formation du vrai self provient de la vie des tissus corporels et du libre jeu des fonctions du corps, et que le fait d'avoir un vrai self donne le sentiment de réalité, produit les gestes spontanés, la créativité et l'idée personnelle. Le vrai self winnicottien peut s'épanouir grâce à l'existence d'un *processus primaire*\* rendu possible par un environnement bienveillant; c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'empiètements de la part de l'environnement comme un désir de prolongement narcissique parental projeté sur l'enfant. En effet, la nature humaine, selon Winnicott, est telle qu'au début notre vrai self peut exister tout simplement avant d'entrer en réaction avec des stimuli extérieurs. Il continue:

It is important to note that according to the theory being formulated here the concept of an individual inner reality of objects applies to a stage later than does the concept of what is being termed the True Self. The True Self appears as soon as there is any mental organization of the individual at all, and it means little more than the summation of sensori-motor aliveness. The True Self quickly develops complexity, and relates to external reality by natural processes, by such processes as develop in the individual infant in the course of time. The infant then comes to be able to react to a stimulus without trauma because the stimulus has a counterpart in the individual's inner, psychic reality<sup>207</sup>.

<sup>206</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 149. [p. 125-126.]

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 149. [p. 126.]

Notre auteur avance ici que le vrai self existe avant même que l'enfant acquière une représentation intérieure des objets. Le vrai self résulte de l'accumulation progressive des diverses expériences sensori-motrices liées au fait de vivre, et apparaîtrait dès que débute l'organisation mentale de l'enfant, c'est-à-dire le moi. Ce vrai self se complexifie ensuite en se reliant à la réalité extérieure, et cela sans subir de traumatisme s'il a déjà en sa réalité intérieure une contrepartie aux stimuli ressentis. D'où la très grande importance des soins maternels suffisamment bons pouvant mettre en place cette contrepartie, car elle permet au vrai self de se développer librement, au lieu d'être entravé par une attitude défensive. Winnicott ajoute à ce propos, dans « Anxiety Associated with insecurity », – un texte dans lequel il essaie d'exposer à ses collègues ce qui précède la première relation d'objet, – qu'un bébé isolé d'un environnement ne peut exister : « *There is no such thing as a baby*<sup>208</sup> », c'est-à-dire qu'il n'est pas possible qu'un bébé puisse vivre sans aucune relation affectueuse. La relation d'objet commence, d'après l'auteur, aux cours des premières semaines de la vie, alors que l'enfant est au début du processus de défusion maternel. Pour Winnicott, la situation qui précède la première relation d'objet est telle que ce n'est pas l'individu qui est la cellule, mais la structure fusionnelle du couple nourrice-nourrisson. Le centre de l'être ou du self potentiel du nourrisson, « *centre of gravity of the being* » selon l'expression de l'auteur, ne se constitue pas à partir de l'enfant, mais à partir d'abord du centre de cette structure mère-enfant. Alors, si la mère est suffisamment bonne dans son holding, elle ne provoque pas d'empiètements et le centre de gravité de l'être commence à se déplacer pour s'installer au centre même de l'enfant, au lieu de se fixer à sa périphérie de façon à exercer une défense. L'enfant, ainsi centré en son être vrai, commence alors à se créer un monde extérieur, c'est-à-dire à entrer dans sa première relation d'objet. Il acquiert aussi en même temps le sens de son intérieur et de la limite de son self par rapport à ce monde extérieur<sup>209</sup>.

À notre avis, ce début de communication élémentaire dans son ensemble implique, pour le noyau du vrai self, une nature essentiellement libre, puisque l'enfant peut prendre l'initiative de répondre ou non, et d'une façon personnelle, aux soins reçus.

---

<sup>208</sup> D. W. WINNICOTT. « Anxiety Associated with insecurity » (1952), *Through Paediatrics* [...], p. 99. [ « L'angoisse associée à l'insécurité », *De la pédiatrie* [...], p. 128.]

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 99-100. [p. 128-129.]

De plus, à propos de la liberté du vrai self, Winnicott affirme dans son article « Ego Integration in Child Development » (1962):

In the very early stages of the development of a human child, therefore, ego-functioning needs to be taken as a concept that is inseparable from that of the existence of the infant as a person. What instinctual life there may be apart from ego-functioning can be ignored, because the infant is not yet an entity having experiences. There is no id before ego. [...] It will be seen that the ego offers itself for study long before the word self has relevance. The word self arrives after the child has begun to use the intellect to look-at what others see or feel or hear and what they conceive of when they meet this infant body. [...] The first question that is asked about that which is labelled ego is this: is there an ego from the start? The answer is that the start is when the ego starts. [...] It is well to remember that the beginning is a summation of beginnings<sup>210</sup>.

Dans les tout premiers stades du développement de l'enfant, l'auteur avance que le fonctionnement du moi doit être vu comme un concept inséparable de l'existence de l'enfant en tant que personne. Winnicott affirme que si une vie instinctuelle existe en dehors du fonctionnement du moi, on peut ne pas en tenir compte parce que le nourrisson n'est pas encore une unité ayant des expériences. Contrairement à Freud<sup>211</sup>, il certifie que le ça n'existe pas avant le moi, parce qu'il est possible d'observer des caractéristiques du moi<sup>212</sup> bien avant que la pertinence du mot « self » – c'est-à-dire de tout ce qui est relié aux pulsions du ça – soit déduite des observations tirées des patients au cours de leurs multiples régressions. En effet, les notions reliées au mot « self » arrivent dans le développement affectif bien après que l'enfant – le patient régressé au cours du transfert – ait commencé à se servir de son intellect pour décrire ce que les autres voient, éprouvent ou entendent, et ce qu'ils se représentent lorsqu'ils observent de près son petit corps de nourrisson. Alors, le moi existe dès les tout débuts de la personne, et grâce au holding d'une mère suffisamment bonne, devient capable d'établir une personnalité unifiée. Winnicott

---

<sup>210</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development » (1962), *The Maturation Processes* [...], p. 56. [« Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », *Processus de maturation* [...], p. 9-10.]

<sup>211</sup> « In Freud's theory the ego emerges from the id. Winnicott, like Klein, believes there is an ego, however undeveloped, at the very beginning. » Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 158.

<sup>212</sup> Lorsque Winnicott utilise le mot « ego », il parle d'un aspect du self qui sert spécifiquement à la fonction d'intégration. *Ibid.*, p. 162.

ajoute que ce qu'il entend par « *beginning* » est une sommation de débuts, précisant ainsi qu'il y a une simultanéité dans le développement du moi et du self, mais que la mémorisation concernant le moi précède les souvenirs d'une intégration du self<sup>213</sup>. Winnicott déclare cependant dans « Birth Memories, Birth trauma, and Anxiety », que le nourrisson est préparé dès avant la naissance, à quelque empiètement de la part de l'environnement. L'enfant a déjà eu naturellement l'expérience d'un retour de l'état de réaction à un état où il n'est pas tenu de réagir, qui est le seul état dans lequel le self peut commencer à être<sup>214</sup>. Nous déduisons donc de cette dernière affirmation de l'auteur que d'une part, le self commencerait son existence bien avant que des souvenirs de son intégration soient exprimés<sup>215</sup>, et d'autre part que le vrai self est naturellement et essentiellement un être de liberté, puisqu'il peut commencer à être seulement s'il est dans un état où il n'a pas à réagir à des stimuli.

En somme, cette liberté profonde du vrai self keatingnien trouve un écho très favorable chez Winnicott qui voit dans la spontanéité, la créativité et l'originalité, une signature du vrai self de chaque enfant qui s'anime de plus en plus, à mesure que la psyché s'installe dans son corps et lui donne le sentiment d'être réel. Pour notre psychanalyste, la bienveillance de l'environnement implique le maintien de soins maternels suffisamment bons. Ces soins favorisent la spontanéité de l'enfant au lieu de lui inculquer une fonction défensive excessif et potentiellement pathologique qui empêche la libre expression de son énergie, et conséquemment de sa personnalité unique, soit de son identité profonde.

Considérons maintenant cette troisième caractéristique du vrai self keatingnien.

### 2.1.3 Une identité véritable au potentiel transcendant

<sup>213</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development [...], p. 56. [p. 9-10.] Voir aussi J.-P. LEHMANN, *op.cit.*, p. 102 - 103.

<sup>214</sup> « *In health the infant is prepared before birth for some environmental impingent, and already has had the experience of a natural return from reacting to a state of not having to react, which is the only state in which the self can begin to be.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Birth Memories, Birth Trauma, and Anxiety » (1949), *Through Paediatrics* [...], p. 183.

<sup>215</sup> Il semble y avoir contradiction à propos du moment où le self commence à exister. Est-ce avant la naissance en même temps que le moi ou après au stade de la sollicitude - position dépressive - alors que la perception moi et non-moi est atteinte permettant justement de percevoir le self ? On peut y trouver une certaine cohérence, selon Lehmann, si on considère que le self a le potentiel de se développer en même temps que le noyau du self reste caché. Alors l'apparition du mot self correspondrait à l'extériorisation du self potentiel seulement, l'existence du noyau du self n'y étant pas relié. Cf., J.-P. LEHMANN, *op.cit.*, p. 104-107.

Après l'unicité et la liberté du vrai self, voyons maintenant les textes à propos de son caractère intérieur, secret ou isolé au fond de l'être humain. Regardons premièrement l'article « The Theory of the Parent-Infant Relationship », (1960). Winnicott écrit :

The central self could be said to be the inherited potential which is experiencing a continuity of being, and acquiring in its own way and at its own speed a personal psychic reality and a personal body-scheme. It seems necessary to allow for the concept of the isolation of this central self as a characteristic of health. Any threat to this isolation of the true self constitutes a major anxiety at this early stage [holding], and defenses of earliest infancy appear in relation to failures on the part of the mother (or in maternal care) to ward off impingements which might disturb this isolation<sup>216</sup>.

L'auteur identifie le vrai self, « central self », à un potentiel inné qui permet l'expérience de la continuité d'être et qui acquiert à sa façon et à son rythme une réalité psychique personnelle et un schéma corporel personnel. Winnicott reconnaît aussi qu'au cours de l'étape du holding l'isolement du noyau de la personnalité semble une caractéristique de la santé, et que toute menace dirigée contre l'isolation du vrai self, à ce stade où l'enfant est très dépendant, constitue une angoisse majeure. En effet, les défenses de la première enfance apparaissent à la suite de soins maternels insuffisants relativement à des empiètements qui n'ont pu être évités. Cette capacité prodigieuse de développement personnel et de protection nous permet d'associer au vrai self un potentiel transcendant.

Référons, en deuxième lieu, au texte « Ego Integration in Child Development » (1962). Winnicott rappelle que le moi s'intègre en même temps qu'il gère les pulsions du ça par rapport à l'environnement. L'intégration décrite par l'auteur est supportée et influencée par le moi de la mère, mais si celle-ci est suffisamment bonne, l'enfant n'est pas sur un mode défensif et il reçoit du vrai self de la mère l'information appropriée permettant la formation d'une identité authentique. Le vrai self participe donc à la formation d'une identité unifiée, et Winnicott explique le processus en utilisant des mots que l'enfant n'utilisera parfois que beaucoup plus tard. Il y a d'abord le « Je », qui indique que la différenciation entre moi et non-moi est atteinte. Ensuite, vient le « Je suis » qui exprime l'accumulation d'expériences vécues impliquant les interactions d'introspection et de pro-

---

<sup>216</sup> D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship [...], p. 45. [p. 247.]

jection sur le monde extérieur. Et finalement il y a « Quelqu'un d'autre voit ou comprend que j'existe. », soit la reconnaissance par un autre d'être une personne différente de lui, c'est-à-dire qu'une psyché vit dans un corps et qu'une vie psychosomatique individuelle a commencé à exister<sup>217</sup>. Cette intégration montre la formation d'une personnalité unique grâce à des capacités du vrai self qui nous dépassent.

Mentionnons, troisièmement, le texte « Is there a Psycho-Analytic Contribution to Psychiatric Classification? » (1959-1964). Winnicott y aborde indirectement le caractère mystérieux du vrai self: « *A principle governing human life could be formulated in the following words: only the true self can feel real, but the true self must never be affected by external reality, must never comply.*<sup>218</sup> » Pour l'auteur, seul le vrai self peut être éprouvé comme réel, et la réalité extérieure ne doit jamais l'affecter et il ne doit jamais s'y soumettre<sup>219</sup>. La réalité et l'inviolabilité associées ici au vrai self plaident en faveur de la transcendance de son identité.

Soulignons, quatrièmement, que Winnicott nous semble exprimer dans « Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites » (1963), son intuition que le vrai self a aussi une nature profonde et mystérieuse, lorsqu'il voit chez les artistes un dilemme inhérent à leur attitude qui relève de la coexistence de deux courants : le besoin urgent de communiquer et le besoin encore plus urgent de ne pas être trouvés. Il écrit:

Here is a picture of a child establishing a private self that is not communicating, and at the same time wanting to communicate and to be found. It is a sophisticated game of hide-and-seek in which it is joy to be hidden but disaster not to be found. [...] I suggest that in health there is a core to the personality that corresponds to the true self of the split personality; I suggest that this core never communicates with the world of perceived objects, and that the individual person knows that it must never be communicated with or be influenced by external reality. This is my main point, the point of thought which is the centre of an intellectual world and of my paper. Although healthy persons communicate and enjoy communicating, the other fact is equally true, that

<sup>217</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development [...], p. 60-61. [p. 16.]

<sup>218</sup> D. W. WINNICOTT. « Classification: Is there a Psycho-Analytic [...], p. 133. [p.104]

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 134-135. [p. 105.]

*each individual is an isolate, permanently non-communicating, permanently unknown, in fact unfound*<sup>220</sup>.

Nous interprétons que l'artiste ne souhaite pas du tout être circonscrit ou encore moins limité, défini et étiqueté, comme si son vrai self toujours imprévisible en son noyau profond et à la base de sa personnalité en devenir, ne devait jamais perdre le caractère mystérieux de son originalité. Winnicott mentionne aussi le cas d'un enfant dont la mère a lu le journal intime sans sa permission. L'auteur explique que cet enfant a établi un self intime qui ne communique pas et qui, en même temps, désire communiquer et être trouvé. Il s'agit d'un jeu élaboré de cache-cache dans lequel se cacher est un plaisir, mais n'être pas trouvé est une catastrophe. C'est comme si le vrai self voulait se dire et être reconnu, mais en même temps toujours rester secret et indéfinissable. Winnicott nous semble rejoindre Keating de plus près ici lorsque ce dernier parle d'une partie ontologique dans l'inconscient, donc d'un être qui précède tout. Le point essentiel pour Winnicott est que ce noyau du self ne communique jamais avec le monde des objets perçus et que l'individu sait que son self central ne doit jamais être communiqué à la réalité extérieure ou influencé par elle. Il ajoute:

I have tried to state the need that we have to recognize this aspect of health: the non-communicating central self, for ever immune from the reality principle, and for ever silent. Here communication is not non-verbal; it is, like the music of the spheres, absolutely personal. It belongs to being alive. And in health, it is out of this that communication naturally arises. Explicit communication is pleasurable and it involves extremely interesting techniques, including that of language. The two extremes, explicit communication that is indirect, and silent or personal communication that feels real, each of these has its place, and in the intermediate cultural area there exists for many, but not for all, a mode of communication which is a most valuable compromise<sup>221</sup>.

Nous interprétons que les mots « never communicates with or be influenced by external reality » signifient que le noyau du vrai self ne peut, de par sa nature, se laisser modifier par la réalité extérieure, mais que quelque chose d'inépuisable, à propos de son identité,

<sup>220</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 186-187. [p. 160-161.] Winnicott souligne.

<sup>221</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 192. [p. 168.]

rayonne au-delà du langage verbal et non verbal et qui est propre à la nature vivante en bonne santé. La communication substantielle ne se réduit pas aux contenus matériels de communication qui peuvent, sans cette substance ontologique qui émane silencieusement du noyau du self, se réduire qu'à du bruit. Winnicott nous semble faire allusion à une communication très particulière et substantielle au-delà des contenus, qui réussit à se manifester dans l'espace intermédiaire de la culture pour les personnes qui cherchent à entrer en relation avec une réalité ultime au-delà du langage superficiel.

Même si des personnes en bonne santé utilisent des moyens de communication et sont heureuses d'échanger de l'information, l'auteur pense que chaque individu est néanmoins un élément isolé et en état de non communication permanente, toujours inconnu, jamais découvert en fait. Il continue:

In life and living this hard fact is softened by the sharing that belongs to the whole range of cultural experience. At the centre of each person is an incommunicado element, and this is sacred and most worthy of preservation. Ignoring for the moment the still earlier and shattering experiences of failure of the environment-mother, I would say that the traumatic experiences that lead to the organization of primitive defenses belong to the threat to the isolated core, the threat of its being found, altered, communicated with. The defense consists in a further hiding of the secret self, even in the extreme to its projection and to its endless dissemination. Rape, and being eaten by cannibals, these are mere bagatelles as compared with the violation of the self's core, the alteration of the self's central elements by communication seeping through the defenses. For me this would be the sin against the self. We can understand the hatred people have of psycho-analysis which has penetrated a long way into the human personality, and which provides a threat to the human individual in his need to be secretly isolated. The question is how to be isolated without having to be insulated.<sup>222</sup> ?

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 187. [« Au cours de la vie, dans l'existence, ce fait brut est adouci par l'expérience partagée qui appartient à tout le domaine de l'expérience culturelle. Au cœur de chaque personne se trouve un élément de non-communication qui est sacré et dont la sauvegarde est très précieuse. Laissant de côté pour le moment les expériences vécues encore plus précoces et bouleversantes de carence de la mère-environnement, je dirai que les traumatismes vécus qui conduisent à l'organisation de défenses primitives sont du ressort d'une menace à l'égard du noyau isolé – menace d'être trouvé, modifié, d'entrer en communication. La défense consiste à dissimuler encore davantage le "self" secret et va même à l'extrême jusqu'à sa projection et sa dissémination infinie. Être violé et mangé par des cannibales, tout ceci n'est que bagatelle comparé à la violation du noyau du « self », à la modification des éléments centraux du "self" par une communication qui se glisse à travers les défenses du "self". À mon avis ce serait le péché contre le "self". Nous pouvons comprendre la haine que les gens ont eue à l'égard de la psychanalyse qui a pénétré si loin dans la personnalité humaine, et qui représente une menace à l'égard du besoin de l'individu d'être secrètement isolé. La question est : comment être isolé sans avoir recours pour autant à des éléments d'isolation? » p. 161-162.]



Il est étonnant de trouver dans les écrits d'un empiriste tel que Winnicott les expressions « élément de non-communication qui est sacré », de même que « péché contre le self ». L'auteur explique que notre participation à la culture d'un même monde nous permet d'adoucir un peu la distance entre humains. Une distance à peine réductible et due à la profondeur infinie du noyau du vrai self de chacun. Ce noyau qui fait de chaque personne humaine, malgré les échanges culturels, un être indéfinissable, ineffable, inconnaissable en toute sa profondeur. C'est pour protéger ce noyau central qu'une fonction défensive, le faux self, se forme et peut même amener l'individu jusqu'au suicide dans les situations extrêmes, afin d'éviter le viol du noyau du self. Comment protéger ce noyau sans avoir besoin d'un faux self qui nous isole des autres? Winnicott répond dans un autre de ses articles – sur lequel nous reviendrons plus en détail au prochain chapitre –, en affirmant la capacité du vrai self, au cours d'une profonde régression où le patient reprend contact avec la confiance reliée aux réussites de son narcissisme primaire, de faire face à des situations de carence qui se dégèlent : « [...] the failure situation will be able to be unfrozen [...] ».<sup>223</sup> Ces souvenirs accèdent alors au conscient, et grâce à un moi fortifié qui permet maintenant l'expression de la colère reliée à ces défaillances passées de l'environnement, une progression nouvelle du self est possible<sup>224</sup>. Cette renaissance étonnante qui permet le développement d'une personnalité authentique montre justement des potentialités insoupçonnées de notre être véritable.

Winnicott exprime aussi finalement, toujours dans le même texte « Communicating and Not Communicating... », que dans le développement du nourrisson, le fait de vivre apparaît et s'établit à partir d'une non-existence, de même que la communication naît du silence : « *In the development of the individual infant living arises and establishes itself out of not-living, and being becomes a fact that replaces not-being, as communication arises out of silence*<sup>225</sup>. » Par ces quelques mots, l'auteur n'exprime-t-il pas son saisissement face au surgissement de l'être à partir du néant? Face au potentiel incroyable du vrai self,

---

Voir aussi : « *In terms of emotional acceptance the self, at its core, is always personal, isolated and unaffected by experience.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *Morals and Education* [...], p. 99. [p. 63.]

<sup>223</sup> D. W. WINNICOTT. « *Metapsychological and clinical aspects of regression within the psychoanalytical set-up* » (1954), *Through Paediatrics* [...], p. 281. [« *Les aspects métapsychologiques et cliniques de la régression au sein de la situation analytique* », *De la pédiatrie* [...], p. 135.]

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 286-287. [p. 140-141.]

<sup>225</sup> D. W. WINNICOTT. « *Communicating and Not Communicating* [...], p. 191. [p. 166.]

dont la nature comporte un « *incommunicado element* », un élément secret ou ineffable, Winnicott nous semble stupéfait par le potentiel de ce noyau du self d'où rayonne quelque chose de substantiel et de mystérieux.

Après s'être interrogé sur la nature du vrai self, notre psychanalyste parle du comment de sa formation; ce qui apporte des renseignements sur l'identité et son potentiel. Nous référerons à trois de ses textes où il utilise le terme « *personalization* ».

Il écrit d'abord dans « *Primitive emotional development* » (1945): « *Equally important with integration is the development of the feeling that one's person is in one's body. Again it is instinctual experience and the repeated quiet experiences of body-care that gradually build up what may be called satisfactory personalization*<sup>226</sup>. » L'auteur avance ici que l'intégration du self produit le sentiment que l'on a de sa personne dans son corps, et que l'expérience instinctuelle<sup>227</sup>, accompagnée de l'expérience paisible et répétée des soins corporels, permet d'établir graduellement une personnalisation satisfaisante<sup>228</sup>.

Dans « *The Mentally Ill in Your Caseload* », Winnicott écrit ensuite: « *Personalization is a word that can be used to describe the achievement of a close relationship between the psyche and the body. Freud said that the ego is essentially built up on a basis of body-functioning; the ego is essentially a body-ego (that is to say, not a matter of the intellect)*<sup>229</sup>. » Nous voyons ici que l'auteur réfère au « moi corporel » de Freud essentiellement basé sur le fonctionnement du corps et non d'un intellect hypothétique séparé du corps. Pour Winnicott, il n'est donc pas du tout question d'une séparation esprit-corps et d'une

<sup>226</sup> D. W. WINNICOTT. « *Primitive emotional development* [...], p. 150-151. [p. 40.]

<sup>227</sup> L'expérience instinctuelle concerne tout ce qui est innée ou relève de l'instinct. Winnicott écrit : « *For simplify's sake I think of a feed, for this is really at the basis of the whole matter.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *The depressive position in normal emotional development* » (1954), *Through Paediatrics* [...], p. 267. [« Pour simplifier, je pense à un repas, car la nourriture est réellement la base de toute cette question. » Cf., D. W. WINNICOTT. « *La position dépressive dans le développement affectif normal* », *De la pédiatrie* [...], p. 156.] Et il ajoute : « On se souviendra que j'ai délibérément simplifié à outrance, en traitant la position dépressive en fonction de la tétée et de ce que l'enfant absorbe au cours de la tétée. Mais il ne s'agit pas là simplement de repas, de lait et de nourriture. Ce qui nous occupe, ce sont les expériences instinctuelles de toutes sortes ; les objets bons et mauvais se transforment en sentiments bons et mauvais qui découlent de la vie instinctuelle de l'individu, après une élaboration imaginative. *Ibid.*, p. 272. [p. 162.]

<sup>228</sup> D. W. WINNICOTT. « *Primitive emotional development* [...], p. 150-151. [p. 40.] Voir aussi D. W. WINNICOTT. « *The Very early roots of aggression* » (1955), [...], p. 213-214. [p. 92.]

<sup>229</sup> D. W. WINNICOTT. « *The Mentally Ill in Your Caseload* » (1963), *The Maturation Processes* [...], p. 223-224. [« Le travail social des cas individuels et la maladie mentale » (1963), *Processus de maturation* [...], p. 207.]

identité ne relevant que du moi. Au contraire, la personnalisation est pour notre psychanalyste le résultat d'une étroite relation entre la psyché et le soma.

Troisièmement, dans son article « Basis for Self in Body » (1971), il affirme d'abord:

[...depersonalization...] involve the child's or the patient's loss of contact with the body and the body functioning, and this implies the existence of some other aspect of the personality. The term personalization was intended to draw attention to the fact that the in-dwelling of this other part of the personality in the body, and its firm link with whatever is there which we call psyche, in developmental terms represents an achievement in health<sup>230</sup>.

L'auteur précise que la dépersonnalisation correspond à une perte de contact avec le corps et son fonctionnement. La psyché est vue ici comme une partie seulement de la personnalité, ce qui implique que le corps a ses caractéristiques impulsives propres, et qu'une habitation solidement implantée de la psyché à l'intérieur du corps, représente une réussite sur le plan de la santé.

Winnicott mentionne ensuite que le fondement de la personnalisation ou l'absence d'un risque particulier de dépersonnalisation remonte même à une période antérieure à la naissance<sup>231</sup>, puisque le développement affectif et les réactions physiologiques des personnes, faisant partie de l'environnement au cours du développement du fœtus et du nourrisson, ont une influence sur son ressenti. Il écrit:

[...] the basis for what I call personalization, or an absence of a special liability to depersonalization, starts even before the child's birth. It is certainly very much a matter of significance once the child has to be held by people whose emotional involvements, as well as physiological responses, need to be taken in account. The beginning of that part of the baby's development, which I am calling personalization (and which can be described as an in-dwelling of the psyche in the soma), is to be found in the mother or mother's figure ability to join up her emotional involvement, which is physical and physiological<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> D. W. WINNICOTT. « Basis for Self in Body », *International Journal of Child Psychotherapy*, vol. 1, n° 1, January 1972, p. 7.

<sup>231</sup> Nous verrons plus loin un cas dont Winnicott a su tirer des informations remontant à la vie intra-utérine.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 10.

Le début de cette partie du développement du nourrisson, que l'auteur appelle personnalisation ou qui peut être décrite comme une habitation de la psyché à l'intérieur du corps, prend racine dans l'aptitude, chez la mère, à adjoindre son engagement affectif à l'engagement qui, à l'origine, est physique et physiologique.<sup>233</sup>

Finalement, toujours dans ce même article à propos de la relation de l'enfant à son corps, Winnicott décrit des cas cliniques qui, à notre avis, apportent quelque chose d'essentiel concernant l'identité du vrai self. L'auteur parle de l'influence que peut avoir le regard ou l'attitude parentale sur l'enfant dont le corps présente des anormalités<sup>234</sup>. Le jeune enfant ne considère pas son corps anormal au début, c'est le regard des parents sur lui qui l'amène à ce constat et crée un empiètement sur sa personnalisation. Winnicott nous rapporte les mots d'un enfant dans une telle situation: « *I will cooperate with anyone who can help to mend my abnormality, provided I am first of all accepted and loved as I am*<sup>235</sup>. » L'auteur interprète que le « as I am » signifie pour l'enfant : « tel que je me connaissais en connaissant mon corps avant que je découvre que les gens me considéraient comme anormal; et ils avaient raison parce que je suis difforme, ainsi que je l'ai vu et compris peu à peu. » À partir de cas semblables à ceux de son article, Winnicott déduit un principe: Se sentir aimé d'abord tel qu'il est, sans conditions préalables, est plus important pour l'enfant que de constater que ses parents ou médecins veulent prendre des moyens chirurgicaux pour corriger sa difformité<sup>236</sup>.

A ce propos, ajoutons finalement ce qu'a écrit Winnicott dans « *Morals and education* » (1963), relativement au sens moral inné de l'enfant :

Actually moral education does not work unless the infant or child has developed in himself or herself by natural developmental process the stuff that, when it is placed up in the sky, is given the name God. The moral educator depends for success on there being that development in the individual child that enables the child to accept this God of the moral educator as a projection of the goodness that is part of the child and of his actual experience of life<sup>237</sup>.

<sup>233</sup> D. W. WINNICOTT. « *Le corps et le self* », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, 1971, p. 40.

<sup>234</sup> L'attitude parentale a aussi beaucoup d'influence sur les enfants non handicapés, mais le cas de l'enfant handicapé permet à notre avis de faire ressortir davantage les conséquences.

<sup>235</sup> D. W. WINNICOTT. « *Basis for Self in Body* [...], p. 15.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>237</sup> D. W. WINNICOTT. « *Morals and Education* [...], p. 94. [p. 57.]

L'auteur avance ici que l'éducation morale est inefficace tant que l'enfant n'a pas développé en lui-même, naturellement, une maturité lui permettant d'accepter la représentation de Dieu de l'éducateur, comme une projection de l'état de bonté faisant déjà partie de sa propre personne d'enfant, et de ses expériences de vie. Winnicott suppose donc comme Keating que le vrai self est doté d'une bonté fondamentale.

Notre psychanalyste essaie ensuite, dans le même article, d'expliquer les phénomènes à l'origine du « bon » et du « mauvais », avant même que l'usage de ces mots apparaissent chez l'enfant. Il affirme qu'au cours des expériences de vie, à part de ce qui provient de l'approbation ou de la désapprobation parentale, se développent aussi dans la réalité psychique intérieure du nourrisson des sentiments opposés<sup>238</sup> qui surgissent partiellement de la satisfaction ou de la frustration. Partiellement aussi, cette édification d'éléments positifs et négatifs dépend de l'aptitude de l'enfant à éviter le déplaisir en ne faisant pas fusionner les objets qu'il ressent comme « plaisants » ou « frustrants ». On pourrait objecter que même ces perceptions de l'enfant sont sous l'influence de l'approbation et de la désapprobation des parents et de leur système de valeurs, mais Winnicott affirme :

All this is closely intertwined with the perception of maternal approval and disapproval, but here as everywhere the internal and personal factor is more important than the external or environmental factor, a precept which is at the very heart of my communication. If I am wrong in this respect then my thesis is faulty. If my thesis is faulty, then infants and small children do depend on having right and wrong injected into them<sup>239</sup>.

Pour notre psychanalyste, le facteur intérieur, c'est-à-dire ce qui est ressenti comme plaisant ou frustrant par le nourrisson est plus important que le facteur extérieur, soit l'approbation et de la désapprobation des parents. Il s'en fait un précepte parce qu'autrement cela signifierait que le nourrisson ou les petits enfants se feraient injecter le sens du bien (plaisant, sécurisant<sup>240</sup>) ou du mal (frustrant, insécurisant). Le nourrisson

---

<sup>238</sup> C'est en suivant la trace de ces sentiments en analyse que Winnicott peut affirmer: « *There do develop in the infant certain opposed feelings, apart altogether from the approval and disapproval which is conveyed to the child by the parent, and it is these that must be noted and perhaps tracked down to their source.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *Morals and Education* [...], p. 98. [p. 61.]

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 98. [p.62.]

<sup>240</sup> Au stade primitif de la fusion maternelle, le nourrisson n'enregistre pas ce qui est bon, ce qui lui est adapté, mais il réagit à toute faille dans la constance des soins, en a connaissance et l'enregistre. Les soins

craint les représailles « talion fears », et son code moral inné est féroce, brutal et mutilant. Heureusement, l'influence des parents vient l'humaniser. Moralité et immoralité sont pour Winnicott reliées au vrai self et au faux self. La moralité la plus farouche est celle de la première enfance et sa trace est reconnaissable tout au long de la vie de l'individu. Pour le nourrisson, l'immoralité c'est obéir au détriment de son mode de vie personnel. Et plus tard, la moralité à son plus bas est la réussite en fait irréaliste du faux self obéissant.

Winnicott parle aussi d'un stade très important dans le développement affectif alors que les soins maternels permettent d'établir progressivement chez le nourrisson un sentiment de responsabilité qui, au départ, est un sentiment de culpabilité. Cette culpabilité est liée à l'ambivalence associée à l'agression<sup>241</sup> ou à la destruction de la mère-objet, par exemple lors de l'allaitement, et à l'affection envers la mère-environnement qui le nourrit et lui donne des soins. Le nourrisson a de la difficulté à concilier les deux mères. Ce n'est que progressivement, si la mère est suffisamment bonne et l'est assez longtemps, qu'il en arrive à intégrer ces deux aspects de la même mère, et à être capable d'aimer celle qui survit; c'est-à-dire celle qui ne perd pas ses caractéristiques de bonne mère, malgré son agression d'enfant. Cette phase met le nourrisson dans une angoisse appelée ici « sentiment de culpabilité », et le pousse à manifester une bonté fondamentale par l'intermédiaire d'un comportement constructif ou d'un amour actif<sup>242</sup> pour réparer ou faire revivre l'objet auquel il a fait du mal, c'est-à-dire produit un manque en

---

suffisamment bons sont donc le fondement d'une croyance dans la sécurité associée aux parents. Pour un enfant qui a la chance de commencer la vie de cette façon, l'idée de bonté et celle d'un parent sécurisant ou de Dieu s'enchaînent naturellement. Dans le cas contraire, on ne peut inculquer l'idée d'un Dieu personnel, substitut des soins maternels. « *At this early stage the infant does not register what is good or adaptive, but reacts to, and therefore knows about and registers each failure of reliability. Reacting to unreliability in the infantcare process constitutes a trauma, each reaction being an interruption of the infant's 'going-on-being' and a rupture of the infant's self. To sum up this first stage of my simplified scheme for describing the developing human being: the infant and small child is usually cared for in a reliable way, and this being cared for well enough builds up in the infant to a belief in reliability; on to this a perception of the mother or father or grandmother or nurse can be added. To a child who has started life in this way the idea of goodness and of a reliable and personal parent or God can follow naturally. The child who is not having good enough experiences in the early stages cannot be given the idea of a personal God as a substitute for infant-care* ». Ibid., p. 97. [p. 60.]

<sup>241</sup> Le mot « agression » dans le langage de Winnicott n'a pas une connotation péjorative découlant d'un code moral, mais réfère plutôt à « activity and motility » soit l'élan vital du nourrisson. Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 15.

<sup>242</sup> Cette « bonté fondamentale » surgit mystérieusement. Ne s'agit-il pas de l'instinct de survie? Cette soi-disant bonté nous semble provenir plutôt du besoin d'assurer la sécurité, suite au manque créé chez la mère lors de l'allaitement, et qui permet d'anticiper des représailles dans une possible interdiction de s'alimenter. Ce point nous entraîne vers la question de la possibilité d'une gratuité en l'humain. Keating y répond par l'inhabitation trinitaire, soit la bonté gratuite dont seul Dieu est capable.

s'alimentant. Sans la réussite du processus inhérent à ce stade, appelée *position dépressive\**, que nous préciserons davantage plus loin, l'enfant ne peut pas ou perd la capacité d'éprouver la culpabilité, et éprouve à la place une angoisse brute et inutile<sup>243</sup>.

En résumé, suite à ces quelques citations de Winnicott relativement à l'identité du vrai self et à son potentiel transcendant, retenons d'abord que le vrai self constitue notre identité véritable et qu'une défense se construit dès qu'il se sent menacé. Soulignons que la nature profonde et secrète du vrai self est telle qu'il veut se dire sans perdre son mystère. Le vrai self a le potentiel de surgir du néant et son langage du silence. De plus, sa communication nous semble faire le compromis de rayonner parfois à travers le langage explicite, et insinuer un passage vers un au-delà de la culture, par l'intermédiaire du religieux ou de l'art.

Winnicott nous parle également de l'intégration du self comme d'une personnalisation, soit de l'établissement d'une relation étroite, entre la psyché et le soma, basée sur le noyau du vrai self. Et finalement, par l'intermédiaire du cas de l'enfant handicapé, notre psychanalyste nous amène à remettre en question notre façon d'entrer en relation avec quelqu'un, et aussi notre regard sur la nature profonde du vrai self qui semble capable d'éprouver culpabilité et amour. Le développement du potentiel du vrai self et son bonheur ne dépendent-ils pas avant tout de la certitude qu'a la personne d'être aimée, et cela indépendamment de nos critères de normalité ou de performance?

Après cette prise en considération de certaines observations de Winnicott, relativement aux caractéristiques du vrai self keatingnien, voyons maintenant ce qui en est pour le faux self.

## **2.2 Compatibilité du faux self keatingnien avec la pensée de Winnicott**

Ce constat sur le mystère de l'unicité de la liberté de chaque personne humaine, et conséquemment de la singularité de son identité, nous amène à rechercher les causes qui empêchent le libre développement du vrai self. Après un bref rappel du concept de faux self

---

<sup>243</sup> D. W. WINNICOTT. « Morals and Education [...], p. 100-103. [p. 64-67.]

keatingnien, nous confronterons ses principales caractéristiques aux observations de Winnicott, afin d'évaluer le degré de compatibilité du discours de nos deux auteurs sur le plan psychologique, et ainsi évaluer l'appui et l'enrichissement que le faux self keatingnien peut recevoir de notre psychanalyste.

Keating présente ainsi son concept de faux self exempt de termes théologiques :

The false self manifests itself in the emotional programs for happiness built upon the instinctual needs of human nature for survival and security, affection and esteem, and power and control, as well as over-identification with the social groups to which we belong. The latter takes place during our socialization period from about four to eight years of age. The primary activity of the false self is the gratification of its instinctual needs and the acceptance by our social group<sup>244</sup>.

Ajoutons à ces quelques mots de l'auteur, un bref résumé de son concept que nous avons présenté plus haut.

À la naissance, notre dépendance envers l'attention de nos parents est extrême et surtout envers l'affection de notre mère. Nous naissons tous avec les mêmes besoins essentiels de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime de soi dont la satisfaction, dès le début de notre existence, représente le plus de plaisir, c'est-à-dire le bonheur. Au cours de nos premières années de vie, nous n'avons pas une conscience de nous-mêmes, mais nous éprouvons des réactions émotives qui, relativement aux besoins ressentis, sont fidèlement mémorisées. Notre seule façon de se défendre est de développer des fonctions défensives, des stratégies pour atténuer la souffrance due aux carences par rapport à l'un ou l'autre de ces besoins, et ainsi des habitudes inconscientes et compensatoires s'établissent peu à peu dans l'espoir d'atteindre le plaisir convoité. À partir du ressenti éprouvé dès la prime enfance, et même depuis la vie intra-utérine, une sorte de programmation émotionnelle inconsciente, pleinement fonctionnelle vers l'âge de douze ans, produit alors en nous

---

<sup>244</sup> « Le faux self se manifeste dans les programmes émotionnels pour le bonheur construit à partir des besoins instinctuels pour la survie-sécurité, l'affection-estime, et le pouvoir-contrôle, de même que par la suridentification aux groupes sociaux d'appartenance. Cette suridentification s'établit durant notre période de socialisation entre environ quatre et huit ans. La visée et l'activité première de notre faux self est la gratification de ses besoins instinctuels et l'acceptation par notre groupe social. » [Notre traduction] Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 85-86. Voir aussi T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 42-43, 88.



des réactions automatiques. Ces réactions visent à refouler dans l'inconscient les souvenirs pénibles que nous ne sommes pas encore prêts à affronter, afin de cacher la peine reliée à des blessures ou même des traumatismes dus à la négligence, l'incompréhension ou à l'absence des parents, ce dont ils ne sont pas nécessairement responsables. Cette constellation de réactions pré-rationnelles est au fondement du faux self, et elles peuvent ralentir ou même bloquer le développement de notre vie émotionnelle en le fixant au niveau des blessures.

Conséquemment, le système de valeurs de notre culture s'est incrusté en nous dès les tout débuts de la vie, et il est très difficile de se sentir vraiment libre de réévaluer cet énorme investissement fait dans nos comportements pré-rationnels<sup>245</sup>. Alors, nos façons de penser et d'agir, en grande partie inconscientes, deviennent très résistantes aux changements qui les remettent en question, puisque ce que nous pensons être notre véritable identité s'est défini sous l'influence des attentes de groupes d'appartenance<sup>246</sup>, auxquels nous pouvons nous suridentifier.

En somme, Keating se représente le faux self comme une identité construite, et donc culturellement influencée par des systèmes de valeurs qui oppriment la véritable nature de l'être humain. Le faux self keatingnien est fait de manières de penser et d'agir, provoquées par des traumatismes refoulés qui peuvent remonter jusqu'à la vie intra-utérine, et même jusqu'à l'aube de la vie sur terre dans son conditionnement primitif, si on considère l'héritage génétique à l'origine des besoins instinctuels dont parle Keating.

Le faux self keatingnien se présente donc comme un défenseur du vrai self, et une personnalité soumise et égocentrique. Comparons-le maintenant aux observations de Winnicott, en commençant par le caractère défensif du faux self keatingnien.

### 2.2.1 Une fonction défensive

---

<sup>245</sup> Il n'y a pas, à notre avis, sur ce point, de contradiction avec Winnicott qui voit le moi comme un potentiel de rationalité qui réalise son développement en simultanéité avec celui du self et les distorsions dues aux carences et empiètements. Keating avec l'expression « pré-rationnel » fait référence à l'enfant avant « l'âge de raison ». Il écrit: « *By the time we come to the age of reason and develop full reflective self-consciousness around the age of twelve or thirteen, [...]* ». Cf., T. KEATING. *Invitation to Love [...]*, p. 7.

<sup>246</sup> Ce qui peut expliquer l'efficacité du silence pour favoriser un démantèlement du faux self parce qu'il produit un affaiblissement de l'influence du groupe.

Nous utiliserons quatre textes winnicottiens qui nous paraissent plus pertinents. Les stratégies défensives du faux self keatingnien nous amènent à référer d'abord au texte: « Ego Distortion in terms of True and False Self » (1960). Winnicott écrit:

It would appear to me that the idea of a False Self, which is an idea which our patients give us, can be discerned in the early formulations of Freud. In particular I link what I divide into a True and a False Self with Freud's division of the self into a part that is central and powered by the instincts (or by what Freud called sexuality, pregenital and genital), and a part that is turned outwards and is related to the world<sup>247</sup>.

L'auteur affirme que le moi, cette partie de la psyché que Freud considère tournée vers l'extérieur et établissant des rapports avec le monde, subit une distorsion pour croître simultanément avec le self, en partie selon un vrai self, et en partie selon un faux self, c'est-à-dire d'une dimension de la personnalité établie en faisant des compromis entre les pulsions du ça et les impératifs de la vie en société. Le moi subit, en se tournant vers l'intérieur, l'influence des instincts, et en se tournant vers l'extérieur, l'influence des relations au monde. Cette instance ou aspect du self qu'est le moi peut donc se développer en même temps selon un vrai ou un faux self<sup>248</sup>. Le moi agit donc comme une instance régulatrice entre les pulsions du ça, les influences de l'environnement, et, plus tard, les restrictions du surmoi lorsqu'il est constitué, afin de construire une défense, le faux self, qui permet de mieux vivre en société, mais qui ne correspond pas au noyau du self et de ses pulsions.

À propos de cette nature défensive du faux self winnicottien, considérons une affirmation de Keating concernant le rôle majeur des blessures ou traumatismes de la prime enfance dans la formation du faux self. Keating écrit:

In the first years of life, there is no consciousness of a self, but there are needs and our emotional responses to them, all faithfully recorded in the bio computers of our brains. Already these computers are developing emotional programs for happiness—happiness at this stage meaning the prompt fulfillment of our instinctual needs.[...]The most crucial instinctual needs in the first year

<sup>247</sup> D. W. WINNICOTT: « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 140. [p. 116.]

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 141-142. [p. 116.]

of life are survival and the sense of security. [...] The infant's whole concern is the prompt fulfillment of his needs, the chief of which, along with food, is affection. [...] Along with this development of a body-self, the child begins to want his own way, manifesting the instinctual needs for power and control [...] In any case, the fragile emotional life of the child, if there are any negative influences, begins to develop compensatory needs to offset the frustration of its instinctual needs, or to repress painful memories into the unconscious<sup>249</sup>.

En parlant de programmes émotionnels compensatoires développés dès la prime enfance en réaction à des carences dans les soins, relativement aux besoins de sécurité, de contrôle et d'estime de soi, Keating rejoint Winnicott dans toute l'importance que ce dernier accorde à la qualité de la relation mère-nourrisson, et aux soins qu'elle se doit de prodiguer à son enfant, afin de lui assurer un développement optimal de son vrai self.

Utilisons en second lieu l'article « Primitive emotional development » (1945), où Winnicott mentionne que souvent le self ne peut se développer en gardant un bon équilibre entre le physique et le psychique, suite à une trop grande défaillance des soins. L'auteur donne quelques exemples de comportements pathologiques surprenants où il y a absence d'une intégration normale. Ces cas font ressortir une caractéristique du faux self, c'est-à-dire que certains selfs peuvent se développer en ne conservant qu'un faible contact avec le corps. Winnicott parle d'une psychotique en analyse qui en vint à reconnaître que, lorsqu'elle était enfant, elle pensait que son jumeau à l'autre bout du landau était elle. Elle était même surprise lorsqu'on prenait le jumeau et que, pourtant, elle ne bougeait pas. Son sens de ce qui était autre que soi ne s'était pas développé. Une autre psychotique découvrit en analyse que, la plupart du temps, elle vivait dans sa tête, derrière ses yeux. Elle pouvait voir par ses yeux uniquement comme on voit par la fenêtre; elle ne se rendait donc pas compte de ce que faisaient ses pieds, et elle avait une certaine propension à buter et à tomber dans des trous. Elle n'avait pas « d'yeux dans les pieds » selon son expression. Elle ne sentait pas sa personnalité localisée dans son corps qui était analogue à une machine complexe qu'elle devait conduire avec un soin et une habileté toujours en éveil. Winnicott rapporte aussi le cas d'un malade qui se sentait vivre à vingt mètres de hauteur,

---

<sup>249</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 6-7.

dans une boîte qui n'était reliée à son corps que par un petit fil<sup>250</sup>. Ces cas nous montrent que l'intégration psyché-soma ne va pas de soi. La désintégration de la personnalité au cours de la régression est un syndrome psychiatrique bien connu, et l'examen des phénomènes complexes qui s'y rattachent au cours de l'analyse fait apparaître qu'un état primaire de non-intégration, au début de la vie de l'enfant, est à la base de cette désintégration. Winnicott donne en exemple le cas très commun du patient qui raconte toute sa fin de semaine en détail, et se sent satisfait si tout a été dit. Cela indique le besoin d'être connu entièrement par quelqu'un d'autre, afin de se sentir intégré au moins dans la personne qui écoute. Ce comportement est habituel chez le jeune enfant qui a besoin de se raconter complètement à ses parents et de se sentir écouter, afin de relier ses morceaux les uns aux autres. Ces cas peuvent être reliés à des carences de soins ou à des empiètements de la part de l'environnement dès les tout débuts de la vie<sup>251</sup>, c'est-à-dire aux blessures ou traumatismes dont parle Keating<sup>252</sup>.

À ce propos, d'autres observations viennent appuyer notre théologien. Considérons un troisième texte : « Mind and its relation to the psyche-soma » (1949). Winnicott réfère à un texte publié en 1946 par le psychanalyste Ernest Jones (1879-1958), selon lequel les éléments à la base du psychisme ont un équivalent somatique et neurologique. D'après Jones, la séparation de l'esprit et du corps est une illusion. L'esprit n'est pas une entité réelle mais un aspect particulier du fonctionnement de l'ensemble psyché-soma. Winnicott reprend cette idée et pose que le psychisme est une élaboration « imaginative<sup>253</sup> » de

<sup>250</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development [...], p. 149. [p. 38.]

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 149-151. [p. 39-40.]

<sup>252</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 2. [p. 10.] Voir aussi T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 59. Voir aussi T. KEATING, *Crisis of Faith, Crisis of Love* [...], p. 95. Voir aussi T. KEATING. *The Human Condition* [...], p. 12-13.

<sup>253</sup> Winnicott affirme: « *Here is a body, and the psyche and the soma are not to be distinguished except according to the direction from which one is looking. One can look at the developing body or at the developing psyche. I suppose the word psyche here means the imaginative elaboration of somatic parts, feelings, and functions, that is, of physical aliveness. We know that this imaginative elaboration is dependent on the existence and the healthy functioning of the brain, especially certain parts of it. The psyche is not, however, felt by the individual localised in the brain, or indeed to be localised anywhere.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Mind and its Relation to the Psyche-Soma » (1949), *Through Paediatrics* [...], p. 244. [D'après l'auteur, on ne peut distinguer le psychisme du soma qu'en le considérant d'un point de vue ou d'un autre. Il suppose que le terme « psychisme » signifie l'élaboration imaginaire de parties de sensations ou de fonctions somatiques, soit d'une pleine vitalité physique; c'est-à-dire que le psychisme réfère à une somme d'expériences mémorisées, non seulement dans certaines parties du cerveau, mais aussi partiellement dans les parties du corps impliquées dans des fonctions physiologiques. Cf., D. W. WINNICOTT. « L'esprit et le psyché-soma », *De la pédiatrie* [...], p. 67-68.]

parties, de sensations ou de fonctions somatiques, c'est-à-dire d'une pleine conscience physique. Il est scientifiquement établi que cette élaboration imaginaire dépend de l'existence du cerveau et de son bon fonctionnement, puisque certaines fonctions psychiques ont été reliées à des parties spécifiques du cerveau. Cependant, l'individu n'a pas le sentiment que le psychisme est localisé dans le cerveau ou toute autre partie du corps. Au cours du développement de la personne, les aspects psychiques et somatiques sont continuellement en interaction, et le corps, perçu avec un intérieur et un extérieur, est ressenti comme le noyau du self<sup>254</sup>. Dans l'état de santé, il n'y a donc pas de séparation psyché-soma comme dans les cas pathologiques précédemment mentionnés.

Winnicott pose l'hypothèse qu'une mère très désordonnée dans l'exécution des soins à son enfant provoque une hyperactivité du fonctionnement mental de celui-ci; ce qui est symptomatique des blessures relativement aux besoins mentionnés par Keating. En effet, conséquemment à des difficultés plus grandes que la normale, la fonction intellectuelle de l'enfant est forcée, d'après Winnicott, de prendre la relève et d'organiser les soins du psyché-soma; ce qui est à l'opposé de la santé où l'esprit n'usurpe pas la fonction de l'environnement, mais facilite la compréhension et même l'utilisation de certaines carences dans les soins pour son développement. Une hyper croissance de la fonction psychique peut faire apparaître une opposition entre l'esprit et le psyché-soma en formation. Et même à l'extrême, si l'environnement est très tôt persécuteur, on observe que le fonctionnement mental devient une chose en soi qui remplace pratiquement la mère et ne la rend plus nécessaire. Winnicott avance même avoir observé que cet état peut aller de pair avec une dépendance vis-à-vis de cette mère non suffisamment bonne, et un faux développement personnel fondé sur l'obéissance. « *Clinically, this can go along with dependence on the actual mother and a false personal growth on a compliance basis. This is the most uncomfortable state of affairs, especially because the psyche of the individual gets " seduced " away into this mind from the intimate relationship which the psyche originally had with the soma. The result is a mind psyche, which is pathological*<sup>255</sup>. » L'obéissance à cette mère et l'hyperactivité de l'esprit, pour pallier aux soins désordonnés de cette même mère, provoquent un comportement contradictoire explicable par une scission dans le

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 243-245. [p. 66-68.]

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 247. [p. 70.]

psyché-soma. Cette distorsion rend la vie très inconfortable, parce que la psyché rompt sa relation avec le soma suite à une séduction par l'esprit. La personne dans cet état pathologique verra son développement affecté dans tous les stades ultérieurs. Elle sera portée à s'identifier beaucoup plus facilement aux personnes de l'environnement qui donnent des soins défaillants et à l'origine de la relation de dépendance, qu'à des personnes dépendantes ayant subi la distorsion. Malheureusement, la personne qui a subi la distorsion, n'ayant pas été encouragée à maintenir un lien avec le corps, sera portée à prendre en modèle la ou les personnes défaillantes de son environnement et à perpétuer, inconsciemment sur ses propres enfants plus tard, cette distorsion opposant l'esprit au psyché-soma. Winnicott a observé que des personnes, dont le développement s'est effectué selon ce schéma, manifestent une aptitude extrême à pourvoir aux besoins primitifs des enfants ou peut-être d'adultes, mais qu'en pratique ces modes d'expression de la personnalité se révèlent faux. La dépression guette ces personnes parce qu'elles ont toujours besoin de trouver quelqu'un qui nécessite leur attention, afin qu'elles puissent exercer pour les autres le rôle de la mère merveilleuse – celle qui leur a manqué –, et ainsi reprendre contact avec leur psyché-soma dépendant qui constituent le seul point à partir duquel elles peuvent vivre<sup>256</sup>. Et, dans de tels cas, le patient, par des souhaits comme « ne plus avoir d'esprit », trahit son désir de se soulager de cette opposition entre l'esprit et le psyché-soma. En effet, cette activité mentale, qui mémorise et catalogue continuellement, représente un fardeau pour le psyché-soma ou pour cette continuité d'existence qui constitue le self, parce que cet esprit hyperactif agit comme un corps étranger suite à la carence des soins qui l'a provoqué<sup>257</sup>. On peut voir ici le lien avec le faux self keatingnien qui cherche par une programmation émotionnelle à compenser des carences relativement aux besoins de sécurité, d'estime et de contrôle.

En parlant des blessures à l'origine du développement du faux self, Keating réfère à la majorité des individus qui ne présentent qu'une faible part de faux self dans leur personnalité, et non pas à des cas extrêmes qui s'approchent de la psychose. Nous relaterons quand même seulement un cas pathologique étonnant, avec quelques détails, afin de bien faire ressortir le lien de l'hyperactivité de l'esprit, avec le faux self keatingnien et ses ha-

---

<sup>256</sup> En effet, la coupure avec leur vrai self est telle que c'est en s'occupant des autres qu'elles peuvent compenser.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 246-248. [p.70-72.]

bitudes pour atténuer la souffrance. Ce cas nous semble très pertinent<sup>258</sup> afin de décrire comment le faux self, développé suite à une séduction par l'esprit, pourrait dans des situations moins sévères, devenir tout de même un obstacle sérieux au « lâcher-prise ». Une certaine capitulation, à propos d'un contrôle rationnel excessif dans le champ de la spiritualité, est en effet nécessaire afin d'entrer dans une étape de purification essentielle au cheminement spirituel, et dont il est question dans toute l'œuvre de Keating. Winnicott s'appuie sur ses observations cliniques pour illustrer la situation, et rapporte que, en tant que psychanalyste, il observe quelquefois des régressions pleinement contrôlées, qui remontent jusqu'à la vie prénatale. Des patients régressés d'une manière ordonnée reviennent constamment sur le processus de la naissance, et l'auteur est stupéfait de constater, par des preuves évidentes, qu'un nourrisson au cours de ce processus ne mémorise pas seulement toutes les réactions qui perturbent la continuité d'existence, mais paraît aussi les mémoriser dans l'ordre correct<sup>259</sup>.

Winnicott relate donc le cas réel d'une patiente et choisit, parmi une quantité énorme de matériel recueillie au cours de plusieurs années, d'interpréter un seul fragment de ce qu'elle raconte au cours de sa régression, afin d'illustrer comment on peut essayer de découvrir les traces de cette hyperactivité de l'esprit qui remonte jusqu'au début de la vie. Cette femme, âgée de 47 ans au moment où l'auteur rapporte les faits, n'avait pas le sentiment d'avoir réussi sa vie, malgré les apparences. Elle avait pourtant fait de bonnes études, entretenait des relations sociales, et n'avait jamais suscité d'antipathie marquée.

---

<sup>258</sup> En effet, Winnicott rapporte qu'il s'agit d'une situation concernant le développement affectif primaire alors que la mère se doit d'assurer vraiment le maintien du petit enfant. Le cas révèle un développement très précoce de faux self, et montre l'efficacité de la régression dans la recherche du self véritable. L'auteur précise n'avoir rien tenté pour intervenir dans le processus régressif qui, selon sa conviction, devait suivre librement son cours, puisque les efforts d'autres psychanalystes avec la même patiente n'avaient pas donné de résultats satisfaisants. Il fallut quelque trois ou quatre ans avant que ne soit atteint le fond de la régression. À partir de là, un progrès s'est amorcé dans le développement affectif et il n'y eu pas de nouvelle régression. Winnicott mentionne que ce fut une expérience unique, même pour un analyste, et ajoute que la somme de connaissances apportée par une expérience de cet ordre, chez un seul malade, met la psychanalyse à l'épreuve sur un mode particulier; ce qui l'a rendu lui-même différent dans son approche. Il affirme, en effet dans un texte de 1954, avoir tout le temps ce cas à l'esprit, et que le traitement et le maniement de cette patiente ont fait appel à tout ce qu'il possédait en tant qu'être humain, psychanalyste et pédiatre. Il a dû lui-même, au cours de ce traitement pénible qu'il aurait préféré éviter, assumer un développement personnel en raison d'une douzaine de périodes de résistance provenant d'un phénomène de contre-transfert qui l'a amené à examiner sa propre technique. ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects [...], p. 279-281. [p. 133-134.]

<sup>259</sup> D. W. WINNICOTT. « Mind and its Relation to the Psyche-Soma [...], p. 248. [Winnicott précise ne pas avoir utilisé l'hypnose qui permet des découvertes comparables, mais qui lui semblent moins convaincantes. p. 72.]

Elle n'était cependant jamais contente d'elle, comme si elle cherchait toujours à se trouver sans jamais y parvenir. Elle gardait espoir, malgré, fort probablement, des idées suicidaires qu'elle tenait en échec, de découvrir un jour qui elle était vraiment. Winnicott mentionne, qu'au cours de deux années d'analyse, la patiente avait régressé plus d'une douzaine de fois à un stade primitif qui devait être relié à la naissance. Pour l'auteur, ce processus de la naissance devait nécessairement être revécu et le stade atteint par la patiente était certainement prénatal selon ses observations. En effet, elle s'était jetée par terre de son divan<sup>260</sup> sur un mode hystérique et cela plusieurs fois avant qu'il parvienne enfin à faire le lien avec sa naissance.

Par l'intermédiaire d'une mise en acte au cours de ses régressions, la patiente s'informait inconsciemment sur la parcelle de réalité psychique que l'analyste ne pouvait lui faire découvrir, mais de laquelle elle avait un intense besoin de prendre conscience. Winnicott précise les schèmes de la mise en acte correspondant au processus de la naissance, en mentionnant à regret qu'il ne peut donner, dans le cas de cette patiente, la séquence exacte de leur déroulement qui a aussi une signification. Voici très sommairement une description de son comportement.

La patiente voit d'abord sa respiration changer et elle l'examine minutieusement. Elle revit des contractions de haut en bas du corps qui se remémorent en elle. Le fantasme à l'intérieur du corps de sa mère est suffisamment exprimé pour que l'analyste y reconnaisse que cette dernière était dépressive et contractée. Le passage de l'état de non-nourriture à celui de nourriture au sein et au biberon a pu aussi être reconnu, de même que la continuité entre les relations d'objets dans le ventre de la mère et au dehors. La pression sur la tête et ce qu'il y a d'horrible lorsqu'on cesse de presser<sup>261</sup> sont exprimés. De même, le passage d'un état de pression tout autour (correspondant à l'état intra-utérin) du corps à un état de pression seulement par en-dessous, (correspondant à l'état extra-utérin)<sup>262</sup> qui la rend confuse à moins de se tourner périodiquement, est révélé.

---

<sup>260</sup> Ce fait avait aussi été noté chez cette patiente par d'autres psychanalystes avant Winnicott.

<sup>261</sup> Winnicott précise que la patiente aurait été dans l'incapacité de vivre la reconstitution s'il ne lui avait pas tenu la tête. Il nous semble insinuer aussi que la patiente perdait le contrôle de sa vessie.

<sup>262</sup> Winnicott interprète ce schème en affirmant que la pression, si elle n'est pas excessive, signifie amour pour le nourrisson. Alors la pression uniquement par le dessous (ou un autre côté selon sa position) signifie un amour diminué.



Au cours des multiples réexecutions de ce processus régressif, l'attention s'est portée finalement sur le point le plus critique où apparaît l'angoisse d'avoir la tête écrasée. C'est en s'identifiant « aux blocs qui l'écrasaient » ou tout autre mécanisme au cours des différentes séances d'analyse, que cette angoisse fut d'abord contrôlée par la patiente, et qu'elle parvint à ressentir un soulagement suite à l'écrasement de la tête (y compris l'esprit et le faux psychisme) qui perdait alors, pour la patiente, sa signification en tant que partie du self. En fin de compte, Winnicott, suite à ce qui est ressenti par la patiente comme une période de vide ou d'inconscience avec des mouvements convulsifs, interprète que la personne a accepté l'annihilation. Dans l'expérience vécue, la patiente eut une perte de conscience et, au début, elle ne pouvait attribuer cette perte à son self qu'en utilisant le mot « mort ». Par la suite, ce fut l'expression « abandon de soi » et finalement les mots « non-savoir » et « l'analyste sait », par lesquels la patiente exprimait sa confiance en Winnicott et en ses capacités d'adaptation à elle; ce qui justement avait fait défaut au tout début de son existence. Toute la vie de cette femme s'était développée autour d'un fonctionnement mental qui la faisait vivre d'une façon fausse, et qui remontait à l'époque de la naissance. Elle était en train de perdre l'illusion d'avoir besoin d'un appareil psychique ou d'un fonctionnement mental distinct, et non relié à son corps. Et alors, à ce moment précis de non-connaissance au cours de sa régression, est apparu dans le discours de la patiente le souvenir d'un oiseau qui était représenté comme « tout à fait immobile, à l'exception des mouvements de la gorge qui indiquaient la respiration ». Winnicott interprète la présence de cette image comme un signe que la patiente dans sa régression était parvenue au point où le fonctionnement physiologique à lui seul constitue l'existence, c'est-à-dire avant la naissance où la respiration était libérée de la présence d'un fonctionnement mental asservissant. C'est à partir de ce point qu'il était maintenant possible pour cette patiente de « renaître » en reconstruisant une personnalité où le psyché-soma n'est pas en opposition avec un esprit mis en place par réaction à des empiètements, et où se situe faussement le psychisme. Après la fin de cette analyse décrite en 1949, le vrai self de la patiente a eu enfin une chance de commencer à se développer naturellement, comme Winnicott le mentionne dans une note ajoutée quatre ans plus tard où il précise qu'il n'a pas eu besoin de modifier son compte rendu<sup>263</sup>.

---

<sup>263</sup> « *This patient as made considerable progress since this paper was read. [...] there has been no major*

Voyons maintenant un quatrième texte : « Ego Distortion in terms of True and False Self » (1960) dans lequel les observations de notre psychanalyste s'accordent avec le caractère protecteur ou défensif du faux self keatingien. Winnicott revient sur le cas de cette patiente que nous venons de présenter, et rapporte qu'elle avait, en effet, le sentiment de ne pas avoir encore commencé à exister, malgré sa recherche d'authenticité. Après environ deux ans de la première phase d'analyse, Winnicott découvre qu'il a affaire à ce que sa patiente appelle elle-même « son self-protecteur<sup>264</sup> ». L'auteur nous donne quelques indices du caractère protecteur de cette fausse personnalité. Dans son interprétation du comportement de sa cliente sur quelques années, l'analyste peut constater que le faux self a d'abord fait découvrir la psychanalyse à sa patiente et qu'il l'a ensuite amené à faire un essai d'analyse comme s'il s'agissait de tester la stabilité du psychiatre. Par la suite, le faux self, toujours dans le but de protéger le vrai self, a convaincu la patiente de se faire analyser. Après trois ans, elle est entrée dans une régression et est devenue très dépendante de l'analyste, qui a interprété ce fait comme un indice que le faux self lui avait cédé son rôle protecteur. En effet, la fausse personnalité avait partiellement repris son rôle après une diminution des rencontres avec l'analyste. Pour Winnicott, l'évolution de ce cas laisse voir la nature très défensive du faux self qui cherche à dissimuler et à protéger le vrai self<sup>265</sup>.

Winnicott avance aussi que le faux self, en exerçant son rôle protecteur, peut former la base d'une sorte de sublimation, puisque l'énergie utilisée pour cette défense qu'est la sublimation peut s'extérioriser dans la manifestation d'un rôle qui met en valeur le faux self. L'exemple de certains comédiens, dont on est incapable de discerner la vraie personnalité parce qu'ils nous semblent continuellement passer d'un rôle à un autre, illustre bien le cas de faux self plus ou moins clivé. Pour certains, être appréciés et reconnus dans un rôle particulier, peut signifier une reconnaissance de leur existence et une atténuation de la souffrance causée par la carence affective de l'environnement défaillant de leur enfance. Par contre, d'autres comédiens peuvent également jouer des rôles à volonté sans que cela

---

*disturbances of the patient's regression to a certain very early stage and subsequent forward movement towards a new existence as a real individual who feels real* ». *Ibid.*, p. 252. [p. 77.]

<sup>264</sup> « *I was dealing with what the patient called her " Caretaker Self "* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in terms of True and False Self [...], p. 142. [p. 118.]

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 142-144. [p. 118-119.]

les empêche d'être eux-mêmes en d'autres circonstances; ce qui correspond à l'état normal de santé d'une personnalité avec une faible présence de faux self<sup>266</sup>.

Retenons, finalement, à propos du caractère défensif, que le faux self winnicottien présente, lui aussi, un caractère protecteur qui résulte d'une réaction du moi contre les empiètements de l'environnement, afin de protéger le vrai self, et cela au détriment de sa libre expression des pulsions du ça. Soulignons aussi que Winnicott accorde une très grande importance à la qualité des soins maternels, et rejoint ainsi le concept des programmes émotionnels compensatoires de Keating relativement à des carences concernant ces mêmes soins.

La description des cas pathologiques rapportés par Winnicott montre concrètement qu'une distorsion du moi peut se construire en réaction aux blessures ou traumatismes dont parle Keating; en d'autres mots, à mesure que l'individu subit des expériences d'empiètements, une scission structurelle défensive, le faux self, séparant le rationnel du pulsionnel se sédimente peu à peu dans l'inconscient et influence de plus en plus le moi.

Passons maintenant au caractère soumis d'une fausse personnalité.

### 2.2.2 Soumission du faux self

Les cas précédemment décrits illustrent une séparation entre l'esprit et le soma, et vient appuyer le concept de faux self keatingnien. Rappelons qu'avec sa programmation émotionnelle inconsciente basée sur un système de fausses valeurs et d'idées préconçues, le faux self keatingnien se réfère à une culture et à des groupes d'appartenance auxquels l'individu peut se suridentifier et conséquemment se soumettre. Keating écrit:

Given the prepackaged values firmly entrenched from early childhood, the arising of mental egoic consciousness at about the age of reason finds us unfree to reevaluate our enormous emotional and social investment in prerational attitudes. Thus we use our newfound intellectual powers to rationalize, justify, and even glorify our emotional programs and the false values of the culture<sup>267</sup>.

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 150. [p. 128.]

<sup>267</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 40.

D'après l'auteur, le système de valeurs de notre milieu de vie ou de tout autre groupe d'appartenance, s'est solidement ancré en nous depuis l'enfance, et vers l'âge de raison qu'il situe autour de 12 à 13 ans, nous accédons à une phase correspondant à l'ère de la conscience mentale égoïque du modèle d'évolution de l'humanité de K. Wilber. Nous sommes alors inconsciemment influencés pour développer une argumentation rationnelle afin de défendre ce système de valeurs.

Nous référerons principalement au texte : « Ego Distortion in terms of True and False Self » (1960), pour montrer que le caractère soumis du faux self keatingnien trouve un appui ferme chez Winnicott. En effet, lorsque l'environnement de l'enfant n'est pas suffisamment bon, la distorsion précoce du moi en fonction du caractère soumis du faux self qui correspond aux programmations émotionnelles dont parle Keating, se développe en même temps que le moi subit l'influence du système de valeurs, c'est-à-dire très tôt. Notre psychanalyste affirme que c'est dans une activité initiale de base, par exemple la nutrition, qu'une communication élémentaire débute si la mère est suffisamment bonne. Alors, l'enfant peut commencer à établir des liens entre un objet partiel maternel (sein maternel, lait) qui apporte un bien-être, et ses gestes d'omnipotence (agitation, pleurs). C'est là le fondement de la formation symbolique menant à l'apprentissage du langage. Par la suite, la mère ne doit pas être trop bonne, mais seulement suffisamment bonne afin que le bébé ne reste pas fusionné à elle et développe son autonomie. Pour entretenir un vrai dialogue, il faut que les réponses de la mère présentent graduellement de petites nouveautés ou difficultés. Alors, l'enfant pourra renoncer progressivement à son omnipotence et entrer dans le monde des symboles par mémorisation d'associations entre gestes et réponses d'un environnement de plus en plus élargi. Par contre, si les gestes de la mère sont effectués trop froidement et de façon trop désordonnée dès les débuts, sans aucun intérêt pour établir une communication même rudimentaire avec l'enfant, la formation symbolique est bloquée. Le processus qui permet au bébé de commencer à utiliser des symboles ne se met pas en marche ou s'arrête, puisque les gestes spontanés du bébé ne reçoivent pas de réponses suffisamment fidèles et régulières permettant la formation d'un noyau sur lequel bâtir l'apprentissage du langage. L'enfant subit un isolement mortifère du fait de ne pouvoir se relier à des objets externes. Le bébé, dans cette situation, en vient à être attiré à l'écart de ses propres pulsions. Son moi subit une distorsion face aux exigences de la

mère, et il priorise une attitude de soumission favorisant la construction progressive d'une personnalité non reliée au vrai self. Si le besoin d'amorcer un vrai dialogue n'est pas satisfait suffisamment par la mère, l'enfant *introjecte*\* les modèles de personnalité qui occupent le premier plan de son environnement et auxquels il s'identifie, mais qui ne correspondent pas vraiment au noyau de son self. Le faux self en se soumettant aux exigences de l'environnement remplit quand même, d'après Winnicott, une fonction positive très importante : dissimuler le vrai self. Dans les cas extrêmes, la spontanéité n'est même pas observable dans le comportement de l'enfant qui s'est spécialisé en imitation soumise. Dans les cas moins accentués, une faible vie personnelle est parfois notable. En effet, la mère qui n'est pas suffisamment bonne ne prend pas assez le temps de jouer avec son bébé et ne sait pas en saisir l'occasion en répondant impulsivement à ses gestes spontanés. Elle y substitue ces propres gestes qui ne font pas de liens avec ceux de l'enfant, par exemple changer sa couche ou toute autre tâche qui, effectuée de façon désintéressée ou autoritaire, sans prendre le temps de communiquer avec l'enfant, lui laisse sentir qu'il n'est qu'une chose, et non une personne unique et aimable. Cette inaptitude de la mère à reconnaître que son bébé a besoin d'entrer en communication fait en sorte qu'il apprend que l'important dans la vie est de se soumettre à la volonté de l'autre<sup>268</sup>; d'où le lien avec Keating et le caractère soumis du faux self concernant l'acceptation d'un système de valeurs culturelles qui ne correspond pas vraiment à la nature profonde de la personne humaine.

Pour ce qui est de la suridentification du faux self keatingnien au système de valeurs d'un groupe d'appartenance, nous pouvons voir un lien avec les résultats des analyses de cas réels rapportés par Winnicott. Ces cas montrent des individus plus ou moins soumis aux influences socioculturelles, et ont permis à notre psychanalyste d'établir cinq niveaux d'organisation du faux self. L'auteur nous présente son concept de faux self dans un ordre décroissant de l'organisation des défenses d'une fausse personnalité :

---

<sup>268</sup> « *The mother who is not good enough is not able to implement the infant's omnipotence, and so she repeatedly fails to meet the infant gesture; instead she substitutes her own gesture which is to be given sense by the compliance of the infant. This compliance on the part of the infant is the earliest stage of the False Self, and belongs to the mother's inability to sense her infant's needs.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in terms of True and False Self » [...], p. 145. [p. 122.]

1 - À son niveau extrême d'organisation, l'individu considère sa fausse personnalité comme étant sa vraie identité et les observateurs ont tendance à faire de même, puisque l'authenticité du self n'est pas observable même partiellement à des fins de comparaison dans son comportement. Cependant le faux self commence à se faire démasquer au fur et à mesure que les relations requièrent davantage de naturel, de créativité, d'originalité ou de profondeur, comme c'est le cas pour les relations de travail ou d'amitié.

2 – À un degré moins extrême d'organisation, la partie fausse de la personnalité (le faux self) commence à prendre discrètement la défense de ce qui dans le comportement de la personne est en accord avec ses pulsions authentiques. Mais la personne perçoit l'existence de son vrai self seulement comme une possibilité qui ne peut vivre qu'en secret. L'objectif du faux self est alors de protéger le vrai self dans un environnement considéré menaçant.

3 - À un degré perçu plus proche de la santé par Winnicott, le faux self recherche les conditions ou les moyens à prendre pour permettre au vrai self de se manifester ouvertement. Si ces conditions ne peuvent être trouvées, il peut y avoir suicide au grand étonnement de l'entourage qui ne percevait que le faux self de la personne. Le faux self en détruisant la personne préfère se détruire lui-même avec le vrai self, plutôt que de faillir à sa fonction protectrice.

4 - À un degré encore plus proche de la santé, le faux self se construit en utilisant les caractéristiques de personnages de son enfance.

5 – Dans l'état dit de santé, le faux self occupe une place plutôt restreinte et superficielle dans la personnalité. Relativement à une culture spécifique, il constitue une attitude sociale polie, de bonnes manières et une certaine réserve qui permettent à la personne de s'intégrer socialement grâce au renoncement à l'omnipotence infantile pour faire face à la réalité.

La personnalité d'un individu peut donc apparaître plus ou moins fausse suivant que l'environnement a été plus ou moins suffisamment bon pour lui. Et cette fausse personnalité manifeste sa présence par des réactions défensives d'intensité variable contre son propre démantèlement. Il est donc possible d'observer toute une variété de faux selfs allant d'un état très clivé, le faux self étant pris pour la vraie personnalité, à un état considéré sain qui permet de fonctionner harmonieusement en société en respectant les conven-

tions de politesse<sup>269</sup>. L'auteur ne semble pas cependant vouloir nous laisser croire que cette séparation entre vrai et faux self est aussi facile à délimiter. Il ajoute cette précision qui ouvre une porte sur un immense champ de recherche, à propos de l'influence du vrai self sur le faux self dans une existence qu'il considère saine:

[...], by natural processes, the infant develops an ego organization that is adapted to the environment; but this does not happen automatically and indeed it can only happen if first the True Self (as I call it) has become a living reality, because of the mother's good-enough adaptation to the infant's living needs. There is a compliant aspect to the True Self in healthy living, an ability of the infant to comply and not to be exposed. The ability to compromise is an achievement. The equivalent of the False Self in normal development is that which can develop in the child into a social manner, something which is adaptable. In health this social manner represents a compromise. At the same time, in health, the compromise ceases to become allowable when the issues become crucial. When this happens the True Self is able to override the compliant self. Clinically this constitutes a recurring problem of adolescence<sup>270</sup>.

Winnicott nous fait remarquer ici que le faux self peut subir l'influence du vrai self, et s'adapter progressivement aux exigences de l'environnement, à condition que le vrai self soit devenu une réalité vivante, grâce à l'adaptation suffisamment bonne de la mère aux besoins vitaux du nourrisson. Dans une situation saine, le vrai self dispose d'une certaine qualité d'obéissance qui correspond à une aptitude à se soumettre et à ne pas s'exposer. Dans le plus bas degré de faux self, qui est considéré comme l'état normal, le vrai self accepterait et tolérerait alors, dans l'instance du moi qu'il sous-tend, une aptitude à faire des compromis. Ainsi, une faible présence de faux self serait le résultat de multiples expériences mémorisées en ce sens, et représenterait la somme des accommodements nécessaires pour vivre en société. Le faux self peut donc, d'après Winnicott, s'adapter aussi avec la croissance de la personne et l'évolution de l'environnement. Il peut même parfois être surpassé par le vrai self dans des moments décisifs où les pulsions s'affirment davantage, comme par exemple à l'adolescence<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 143-144. [p. 118-119.]

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 149-150. [p. 127-128.]

<sup>271</sup> Après toute nouvelle période de vie au cours de laquelle le vrai self n'a pas connu de grave interruption dans son développement, il se produit un accroissement du sentiment d'être réel et une plus grande aptitude

Considérons maintenant la résistance du faux self keatingnien aux changements. Selon Winnicott, il est important de bien saisir le degré d'implantation du faux self, puisqu'une fausse personnalité bien organisée présentera d'autant plus de résistances face au transfert ou à la déstructuration. Il mentionne, par exemple, que la personne au potentiel intellectuel très élevé aura tendance à développer un faux self cérébral qui recherche un contrôle de l'esprit sur le soma<sup>272</sup>. Il se développe dans ce cas une dissociation entre l'activité intellectuelle et l'existence psychosomatique, c'est-à-dire que le faux self étant coupé des réactions somatiques, reste enfermé dans ses stratégies défensives rationnelles<sup>273</sup>.

Keating parle de la suridentification à un groupe :

Overidentification with the group is the dominant characteristic of mythic membership consciousness. When we derive our identity from the social unit of which we are member, we give the group unquestioning loyalty. [...] The uncanny ability of an establish group to resist constructive change is supported by the Overidentification of its members.[...] Peer-group pressure demands conformity whether or not our consciences fully approve of what is being done. As we identify with the group's value system, we conform more easily and resist those who challenge the group on any point. Thus conformity patterns become entrenched<sup>274</sup>.

Il nous rappelle que la suridentification au groupe est la caractéristique dominante du niveau de conscience d'adhésion mythique. Si nous déduisons notre identité à partir de l'unité sociale dont nous sommes membres, nous accordons alors à ce groupe une loyauté qui n'est plus remise en question. D'après Keating, la suridentification à un groupe est ce qui rend le faux self résistant à des changements même positifs, puisque l'identité de chacun des membres est basée sur le système de valeurs du groupe et confirmée dans le re-

---

à supporter : 1- des traumatismes qui menacent la continuité d'existence (Winnicott nous fait remarquer combien un retard dans le processus de la naissance, sans qu'il y ait inconscience, peut être traumatisant) ; 2 – des réactions du faux self par rapport à l'environnement auquel il se soumet. Cela correspond à la partie mentale de l'enfant à qui on a enseigné à accepter un monde qui devient pour lui de plus en plus accepté intellectuellement. Exemple : Cela peut référer à l'obligation de dire « Merci », qui est enseigné à un enfant alors qu'il est encore trop jeune pour comprendre le sens du mot. *Ibid.*, p. 149-151. [p. 127-128.]

<sup>272</sup> On pourrait croire ici que le faux self, en cherchant à contrôler le corps, n'a plus son caractère soumis, mais si le besoin de contrôle du faux self sur les pulsions est excessif, c'est que ce besoin répond aux impératifs d'un système de valeurs auquel le faux self obéit, et qui ne respectent pas vraiment la nature du vrai self.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 145. [p. 120.]

<sup>274</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 32.



gard approbateur des autres. Conséquemment, le faux self est très opposé à tout ce qui peut déstabiliser les certitudes de son groupe, et il cherche encore plus à se retrancher dans ses défenses et programmes conformistes. Keating souligne ce caractère protecteur et soumis d'une fausse personnalité: *This false self interacts with our environment under the influence of pain and self-protectiveness with the net result that we experience ourselves most of the time dominated by external events and our emotional reactions to them. The false self is functioning when we are dominated by external events instead of acting with freedom*<sup>275</sup>. L'auteur affirme que le faux self interagit avec l'environnement et que, sous l'influence de la souffrance, nous cherchons à nous protéger. Il en résulte que nous nous sentons, la plupart du temps, dominés par les événements extérieurs et les émotions qui s'y rattachent. Ce manque de liberté nous indique que le faux self est en opération. Nous pourrions croire, d'après les mots « *self-protectiveness* » de la citation précédente, que le faux self keatingnien cherche à s'auto-protéger contre l'environnement. Mais nous pensons plutôt que le moi, sous l'influence du faux self, recherche l'efficacité par la cohérence de ses stratégies, et que fondamentalement c'est bien de la protection du vrai self qu'il s'agit. En effet, les programmes émotionnels du faux self ont été établis dès la prime enfance pour compenser les carences ressenties relativement aux besoins instinctuels. Conséquemment, l'objectif au départ était une défense du vrai self et a continué de l'être. Soulignons aussi que le refoulement des blessures<sup>276</sup> et la résistance du faux self, mentionnés par Keating alors qu'il aspirait à un rôle plus performant au niveau de l'ascèse, viennent confirmer le caractère défensif commun des concepts de faux self, keatingnien et winnicottien. En effet, le faux self winnicottien est basé lui aussi sur les systèmes de valeur de l'environnement, puisque Winnicott a constaté que, lorsque la fausse personnalité devient pathologique, le faux self est très défensif, surtout s'il s'appuie sur une réussite sociale considérable<sup>277</sup>, cette réussite étant étroitement liée aux valeurs d'une collectivité.

Retenons finalement, à propos du caractère soumis du faux self, que Keating est appuyé par Winnicott lorsque ce dernier voit dans l'inaptitude de la mère à initier très tôt une communication avec son nourrisson une carence qui ne favorise pas le contact de l'enfant

<sup>275</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 35.

<sup>276</sup> T. KEATING. *The Human Condition* [...], p. 12-13.

<sup>277</sup> D. W. WINNICOTT. « Classification: Is there a Psycho-Analytic Contribution » [...], p. 133-135. [p. 104-106.]

avec ses propres pulsions et sa spontanéité. Elle amène ainsi l'enfant à se soumettre à l'autorité maternelle supportée par le système de valeurs de son groupe d'appartenance. Keating, en effet, relie la soumission et l'inertie du faux self à sa suridentification à un système de valeurs qui ne reconnaît pas vraiment la liberté et la créativité du vrai self. De plus, Winnicott établit les degrés du faux self en référant justement à des cas où les influences socioculturelles et les systèmes de valeurs viennent soumettre plus ou moins l'individu, et cela surtout si une réussite sociale confirme le soi-disant bien-fondé de la fausse personnalité.

Soulignons aussi que, contrairement à Keating, Winnicott reconnaît à son concept de faux self une capacité d'adaptation à l'évolution de l'environnement, et cela en fonction de la croissance de l'individu.

### 2.2.3 Égocentrisme du faux self

Considérons maintenant le caractère égocentrique du faux self keatingnien. Celui-ci nous incite, en effet, à interpréter tout ce qui arrive dans la vie en termes d'utilité ou de nuisance, par rapport à la recherche d'un bonheur axé sur la compensation de blessures, et la défense d'un système de valeur. Ainsi centré sur lui-même, le faux self cherche à utiliser l'autre pour combler ses besoins. Keating écrit:

The world that we see, and that we are judging all the time, is very prejudiced [...] it is built on our desires of what we want it to be and our appetite for control, pleasure, and security<sup>278</sup>.

[...] these attractions tend to become not just needs, but demands. [...] The gratification of those three energy centers [control, pleasure, and security], when excessive, produces inevitable frustration. Then come afflictive emotions<sup>279</sup>

[...] The sense of a separate self is the ultimate cause of all our problems in the first place, even more fundamental than the false self<sup>280</sup>.

Selon l'auteur, nos perceptions sont biaisées par nos attentes, et nous recherchons une satisfaction à notre appétit de contrôle, de plaisir, et de sécurité. En cherchant à satisfaire

<sup>278</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 15-16.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 50.

ces besoins, qui nous demandent beaucoup d'énergie lorsqu'excessifs, nous éprouvons inévitablement des émotions affligeantes, et alors nos attentes se transforment en exigences. La frustration inévitable, résultant de l'insatisfaction, origine ultimement de notre conviction d'avoir un self séparé de celui des autres. Pour Keating, ce sens d'un self individualiste<sup>281</sup>, isolé des autres, est le facteur le plus important dans ce qui cause tous nos problèmes.

Le caractère défensif du faux self keatingnien incite au refoulement des souvenirs pénibles et à la compensation des carences relatives aux besoins instinctuels et, conséquemment, nourrit l'égoïsme. Keating écrit: « *In response to the pain that may go back to infancy, birth, or even prior to birth as some recent therapeutic practice suggests, we develop very early in life what is called the false self, which represses the true self and hides its potential from us*<sup>282</sup>. » L'auteur, en affirmant ici que le faux self réprime et cache le potentiel du vrai self, avance implicitement<sup>283</sup> que le faux self n'utilise pas la richesse du vrai self dans ses rapports à l'autre, et ne favorise pas ainsi l'engagement d'une véritable communication impliquant une réelle attention à l'autre. En effet, nous avons mentionné plus haut que le faux self keatingnien entrave le développement de la vie émotion-

---

<sup>281</sup> Keating réfère à l'hypothèse d'un psychologue, Michael Washburn, selon laquelle un refoulement du sens de l'unité avec la source de notre être, serait à l'origine du développement du sens d'un self séparé de celui des autres : « *How did we get hooked into these programs [emotional investment in the instinctual needs for control, esteem, or security] in the first place? This question is still under investigation in our time. The world religions have projected various creation theories to account for the human condition universally experienced as seriously flawed. Now psychology and science are making their contributions. Developmental psychologists such as Piaget, and more recently John Bradshaw, have attributed the cause to failures of parental nurturance and emotional wounding experienced in early childhood. In his book *The Ego and the Dynamic Ground* (SUNY Press, 1988) transpersonal psychologist Michael Washburn hypothesizes a repression of the sense of oneness with the source of our being—what he calls the "dynamic ground"—as the first step in the process of developing a separate self-identity—a repression that starts us off on a desperate search for happiness that cannot possibly succeed.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 41-42.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>283</sup> Notre interprétation des propos de Keating s'appuie sur l'influence certaine reçue de Thomas Merton. Ce dernier écrivait: « *At the deepest level of communication is not communication, but communion. It is wordless. It is beyond words, and it is beyond speech, and it is beyond concept. Not that we discover a new unity. My dear brothers, we are already one. But we imagine that we are not. And what we have to recover is our original unity. What we have to be is what we are.* » « Au plus profond niveau de communication, il ne s'agit pas de communication mais de communion. Cela est indicible et au-delà des concepts. Ce n'est pas que nous découvrons une nouvelle unité, nous sommes déjà unité. Mais nous nous imaginons ne pas l'être; ce que nous avons à retrouver, c'est notre unité originale. Ce que nous avons à être est ce que nous sommes déjà. » [Notre traduction] Cf., N. Barton, et al. (dir.). *The Asian Journal of Thomas Merton*, New York, New directions book, 1973, p. 308.

nelle en se concentrant sur les blessures<sup>284</sup> ou encore qu'il nous incite à projeter sur les autres des images qui n'existent que dans notre imagination, au lieu d'envisager qu'ils proviennent de nous-mêmes<sup>285</sup>. Keating ajoute aussi que lorsque notre faux self est frustré, il nous porte à bafouer les droits et besoins des autres<sup>286</sup>.

Ces propos de notre théologien, à savoir que le faux self avec ses besoins ou exigences excessifs n'a pas vraiment quelque chose de substantiel à dire et ne favorise pas l'entrée en relation<sup>287</sup>, – sa nature défensive et sa recherche de compensation ne lui permettent d'exprimer qu'indirectement et implicitement son manque – rejoignent certaines affirmations de Winnicott. Nous référerons donc principalement à quatre textes et quelques autres citations de ce dernier où il déduit de ses observations, ce qui dans l'existence d'un enfant, favorise ou entrave le développement du potentiel relationnel.

Considérons d'abord le texte « Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites » (1963), dans lequel Winnicott fait référence aux premières étapes du développement émotionnel concernant la relation d'objet. Il revient sur son idée que, dans son monde intérieur, le nourrisson a l'illusion d'omnipotence, c'est-à-dire que, dans une situation saine, l'objet devient bon pour l'enfant parce qu'il a l'impression, grâce à la mère suffisamment bonne, d'être tout-puissant et de créer lui-même l'objet mis intentionnellement à sa portée pour répondre à son besoin<sup>288</sup>. Si, au contraire, l'objet est présenté de manière à produire un empiètement, il s'en suit une distorsion du moi qui amène l'enfant à adopter une attitude obéissante, produisant, avec le temps, un faux self qui protège le vrai self, mais qui ne favorise pas l'expression spontanée de son riche potentiel relationnel. Voilà un premier point d'accord de nos deux chercheurs sur la non communication du faux self.

<sup>284</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 32.

<sup>285</sup> « Images that don't really have any existence except in our imagination are projected on other people instead of facing head-on their source in ourselves. » Cf., T. KEATING. *The Thomas Keating Reader*, Lantern Books, 2012, p. 56.

<sup>286</sup> « When these [programs for happiness] are frustrated, they move us to trample on the rights and needs of others and our own true good in order to get what we want or to get away from what we do not want. » *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>287</sup> « [...] the false self [...] is an illusion and cannot work. It fouls up our relationships with [...] people and ourselves ». Cf., T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 93.

<sup>288</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 180-181. [p. 151-168.]

Nous amenons, à ce moment-ci, un concept psychanalytique que nous avons abordé plus haut. La position dépressive<sup>289</sup> ou le stade de la sollicitude, « *Stage of Concern* » selon l'expression de Winnicott est une étape cruciale. Cette étape correspond à une transformation importante dans le développement affectif, et se relie à l'aptitude à entrer en relation qui est au cœur des textes de Keating. Winnicott écrit:

For my purpose I will call this [the Klein's concept of depressive position] the Stage of Concern. The individual's ego integration is sufficient for him [the infant] to appreciate the personality of the mother figure, and this has the tremendously important result that he is concerned as to the results of his instinctual experiences, physical and ideational.

The stage of concern brings with it the capacity to feel guilty. Henceforth some of the aggression appears clinically as grief or a feeling of guilt or some physical equivalent, such as vomiting. The guilt refers to the damage which is felt to be done to the loved person in the excited relationship. In health the infant can hold the guilt, and so with the help of a personal alive mother (who embodies a time factor) is able to discover his own personal urge to give and to construct and to mend. In this way much of the aggression is transformed into the social functions, and appears as such. In time of helplessness (as when no person can be found to accept a gift or to acknowledge effort to repair) this transformation breaks down, and aggression reappears. Social activity cannot be satisfactory except it based on a feeling of personal guilt in respect of aggression<sup>290</sup>.

L'auteur parle de l'apparition d'une phase d'inquiétude, alors que le moi est suffisamment intégré pour apprécier la mère en tant que personne totale. Conséquemment, l'enfant a la capacité, extrêmement importante dans son développement, de se soucier des résultats de ses expériences instinctuelles, tant physiques que psychiques. Il s'agit d'un processus dont l'aboutissement met en place un début de capacité à se sentir coupable. Il en découle qu'une partie de l'agressivité se transforme cliniquement en chagrin, en culpabilité ou en

---

<sup>289</sup> Winnicott précise que cette expression est inappropriée pour un processus normal, parce qu'elle indique faussement que l'enfant passe par un stade de dépression. L'auteur écrit : « *The term "depressive position" is a bad name for a normal process, but no one has been able to find a better. My own suggestion was that it should be called "the stage of concern" [...] Melanie Klein includes the word "concern" in her own descriptions. However this descriptive term does not cover the whole of the concept. [...] The term depressive position seems to imply that infants in health pass through a stage of depression, or mood illness. Actually this is not what is meant* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 264-265. [p. 152.]

<sup>290</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation to emotional development » (1950), *Through Paediatrics* [...], p. 206-207. [« L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif », *De la pédiatrie* [...], p. 83.]

un équivalent physique comme le vomissement. Le sentiment de l'enfant est que, pendant sa période d'excitation, il a produit un manque « un trou<sup>291</sup> » chez la personne aimée, d'où le sentiment de culpabilité. Le nourrisson en bonne santé peut supporter cette culpabilité, et ainsi, avec l'aide d'une mère pleine de vie et vraie, sur une période de temps suffisante, devient capable de découvrir son propre besoin personnel de donner, de construire et de réparer<sup>292</sup>. De cette manière, une grande part de l'agressivité se transforme pour se manifester en fonctions sociales. Dans les moments où l'enfant se sent abandonné, comme par exemple lorsqu'il n'y a personne pour reconnaître ses efforts de réparation ou accepter son cadeau, cette transformation n'opère plus et l'agressivité réapparaît<sup>293</sup>. L'auteur ajoute même que l'activité sociale n'apporte satisfaction que lorsqu'elle est basée sur un sentiment de culpabilité consécutif à l'agression. Nous interprétons ici que l'agression, provenant de la force de vie ou de la vitalité des tissus du self, initie lentement une inquiétude chez le nourrisson qui devient culpabilité en rapport avec la mère, et conduit au besoin de réparation. Et ce dynamisme serait toujours en fonction plus tard chez l'adulte qui, par exemple, ressent le besoin de s'engager socialement, pour essayer de redonner ce qu'il a reçu de la société.

Utilisons comme troisième texte : « The Depressive Position in Normal Emotional Development » (1954), dans lequel Winnicott ajoute à ce propos que cette « position » est normalement atteinte entre le cinquième et le douzième mois de la vie de l'enfant<sup>294</sup>, alors

---

<sup>291</sup> Winnicott utilise les mots obtenus en analyse : « Tout cela apparaît clairement dans l'expérience analytique clinique, et n'est du moins pas démenti par l'observation directe des enfants. » Cf., D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 268-270. [p.156-159.]

<sup>292</sup> Winnicott nous explique sa pensée en utilisant l'expérience de la tétée. Le nourrisson absorbe quelque chose qui est senti comme bon ou mauvais suivant qu'il est absorbé au cours d'une expérience instinctuelle satisfaisante ou au cours d'une expérience compliquée d'une colère excessive vis-à-vis de la frustration. Naturellement, une certaine colère à l'égard de la frustration fait partie intégrante d'un repas, même s'il est satisfaisant. Non seulement l'enfant redoute le « trou » imaginé dans le corps de la mère, mais il ressent en lui une lutte entre ce qu'il sent bon à supporter son self ou à le persécuter. Un tri s'effectue lentement au cours d'un processus silencieux, en parallèle avec la digestion physique, et indépendamment de tout contrôle intellectuel. Les éléments de soutien et de persécution établissent une interrelation et produisent une élimination – au potentiel bon ou mauvais contrairement à la digestion physique – selon le besoin intérieur de l'enfant jusqu'à ce qu'un équilibre soit atteint. Dans l'état de santé, ce monde intérieur personnel devient le noyau infiniment riche du self. *Ibid.*, p. 269-270. [p.157-158.]

<sup>293</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation to emotional development [...], p. 206-207. [p. 83.]

<sup>294</sup> Winnicott mentionne ailleurs une période entre six mois et deux ans : « *This destructiveness becomes more and more a feature in the experience of object relationships, and the phase of development to which I am referring lasts from about six months to two years, after which the child may have made a satisfactory integration of the idea of destroying the object and the fact of loving the same object.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *Morals and Education* [...], p. 101. [p. 67.]

qu'il est en train de passer d'un état sans aucune compassion (« ruthless ») pour la mère qui le nourrit, à un état compatissant<sup>295</sup>. Mais parfois l'atteinte de la position dépressive retarde beaucoup. En analyse, il arrive qu'on découvre chez des adultes que cette transformation n'a jamais eu lieu<sup>296</sup>. Nous interprétons que la non communication du faux self winnicottien provient de l'absence de cette transformation.<sup>297</sup>

Pendant ce stade d'inquiétude, l'enfant ne peut accepter que cette mère, qu'il a tant appréciée dans les phases de calme (la mère-bonne), soit la même personne (la mère-objet), qu'il a attaquée dans ses phases d'excitation. Dans ses contacts avec sa mère, l'enfant expérimente, d'une part, une mère bonne et calme qui lui prodigue différents soins de telle sorte qu'un lien affectif commence à se former et, d'autre part, l'enfant mémorise une mère qui a été l'objet de son agression. En effet, le nourrisson est emporté par des idées de puissance qui se rattachent à l'instinct brut et, si la mère maintient constamment son attitude bonne et calme, l'enfant peut exprimer spontanément son énergie vitale sans subir de représailles. Il arrive alors un moment où l'enfant réalise qu'il a deux usages totalement différents de la même mère, et il n'est pas capable d'accepter son attaque agressive envers la mère bonne et calme, à moins qu'un environnement suffisamment bon dure assez longtemps. Alors le nourrisson devient capable de ressentir un début d'inquiétude et de culpabilité<sup>298</sup>. Le défi pour l'enfant est de réaliser la fusion de son agressivité et de son érotisme associés respectivement à la mère objet et à la mère bonne. L'érotisme, contrairement à l'agressivité, est relié à la coexistence sensuelle du nourrisson dans un état de non intégration, en présence de sa mère en phase de préoccupation maternelle primaire<sup>299</sup>. Et la fusion de ces deux représentations, dans le monde intérieur de l'enfant, le rend ca-

<sup>295</sup> Cela ne signifie pas que l'enfant se sent impitoyable, mais que, en analyse, des patients en régression peuvent dire qu'ils étaient impitoyables en référant à un stade aussi précoce. Winnicott écrit : « Il faut remarquer que l'enfant ne se sent pas impitoyable, mais en regardant en arrière (et c'est ce qui se passe dans les régressions) l'individu peut dire j'étais impitoyable alors! » Cf., D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 265. [p.153.]

<sup>296</sup> Winnicott affirme par ailleurs : « [...] il est très courant que la position dépressive, qui, si les circonstances sont favorables, peut être en bonne voie entre six et neuf mois, ne soit pas atteinte avant que le sujet arrive en analyse ». *Ibid.*, p. 276-277. [p.167.]

<sup>297</sup> Winnicott écrit : « L'enfant (ou l'adulte) qui atteint cette capacité de relations interpersonnelles [vérifiable en analyse], a traversé et dépassé la position dépressive. Par contre, l'enfant (ou l'adulte) qui a, au premier plan de ses préoccupations, les problèmes naturels de l'intégration de la personnalité, et d'une relation avec le milieu, n'est pas encore parvenu à la position dépressive dans son développement personnel. » *Ibid.*, p. 265-266. [p. 153.]

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 266-271. [p. 155-159.]

<sup>299</sup> J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 26-27. Voir aussi D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 266. [p. 154.]

pable de développer un sens d'inquiétude. C'est pourquoi il est important pour que la fusion des composantes, agressive et érotique, de l'enfant se réalise, que la mère soit suffisamment bonne et réagisse d'une façon non revancharde<sup>300</sup>, c'est-à-dire en ne présentant pas à l'enfant trop d'opposition à son agressivité. Ainsi, l'enfant pourra atteindre une certaine maturité émotive et faire la distinction entre ce qui est moi, et non-moi. L'empiètement provoqué par un excès d'opposition constitue une violation du self qui amplifie l'agressivité, interrompt la continuité d'existence, et finalement empêche l'enfant de faire la fusion de son agressivité et de son sens érotique<sup>301</sup>. Winnicott ajoute dans son texte « Les premières racines de l'agressivité » (1955), que c'est surtout grâce à la fusion d'une proportion importante du potentiel de motricité primaire avec le potentiel libidinal, qu'une individualité peut exister<sup>302</sup>. Et cette motricité ou agressivité, provoquée seulement grâce à une opposition active<sup>303</sup>, n'est pas organisée en vue de la destruction; elle apporte plutôt un sens de la réalité et de la relation. Nous constatons ici qu'un équilibre délicat, à propos de l'opposition à présenter au nourrisson, est relié de près à un développement affectif et relationnel sain, et relève de toute l'habileté de la mère suffisamment bonne.

Pour qu'une sensibilité nécessaire à l'entrée en relation apparaisse, l'enfant doit développer sa capacité de faire la distinction entre moi et non-moi, c'est-à-dire entre objets perçus subjectivement et objets perçus objectivement. Les objets subjectivement perçus réfèrent au temps où le nourrisson croit que ce qu'il voit, en regardant le visage de sa mère, est lui-même. L'enfant perçoit objectivement quand il est capable de faire la différence entre son propre corps et les objets externes. Ce difficile passage du nourrisson vers un état de perception tout autre, celle de la perception objective, évoque l'image de la traversée à l'autre rive d'un cours d'eau et nécessite un « pont » et une période de temps. L'intégration du self et l'illusion d'omnipotence doivent avoir été établies au préalable. De plus, ce pas-

---

<sup>300</sup> « *The force of aggression in the infant's needs to be responded to by the environment – mother, expanded family, and society – in a non retaliory way.* » Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 90.

<sup>301</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation to emotional development [...], p. 216. [p. 94-95.]

<sup>302</sup> D. W. WINNICOTT. « The Very early roots of aggression [...], p. 213. [« Les premières racines de l'agressivité », *De la pédiatrie* [...], p. 92.]

<sup>303</sup> D. W. WINNICOTT. « The external nature of objects » (1954), *Through Paediatrics* [...], p. 217. [« La nature externe des objets », *De la pédiatrie* [...], p. 96.]



sage est davantage favorisé par des expériences d'insatisfaction que de satisfaction<sup>304</sup>. Winnicott écrit:

The change of the object from 'subjective' to 'objectively perceived' is jogged along less effectually by satisfactions than by dissatisfactions. The satisfaction to be derived from a feed has less value in this respect of the establishment of object-relating than when the object is, so to speak, in the way. Instinct-gratification gives the infant a personal experience and does but little to the position of the object; I have had a case in which satisfactions eliminated the object for an adult schizoid patient, so that he could not lie on the couch, this reproducing for him the situation of the infantile satisfactions that eliminated external reality or the externality of objects. I have put this in another way, saying that he infant feels 'fobbed off' by a satisfactory feed, and it can be found that a nursing mother's anxiety can be based on the fear that if the infant is not satisfied then the mother will be attacked and destroyed<sup>305</sup>.

L'auteur explique que la satisfaction instinctuelle<sup>306</sup> trop facile du nourrisson est moins efficace pour aider l'enfant à situer la mère-objet à l'extérieur de lui-même, que s'il a à faire un effort<sup>307</sup>. Le nourrisson se sent dupé « fobbed off » ou déçu par une tétée où il n'a pas eu à fournir assez d'efforts, parce que la mère le laisse boire trop rapidement par crainte d'être attaquée « attacked and destroyed » et de ne pouvoir continuer à bien alimenter son bébé. Winnicott nous indique aussi qu'il avait déjà expliqué cela différemment dans un autre article en disant que la mère, en laissant son bébé se gaver trop rapidement le prive trop vite de son appétit et il ressent ensuite qu'une source d'enthousiasme à l'égard de la vie a disparu sans savoir si elle reviendra. La tension instinctuelle du nourrisson disparaît trop vite et il se sent à la fois satisfait et déçu, ce qui le laisse avec un surplus d'agressivité non déchargée et ne l'aide pas à prendre contact avec la réalité extérieure<sup>308</sup>. Nous constatons ici toute l'importance de l'état d'esprit et de l'attitude de la mère suffisamment bonne qui, par tous ses gestes, favorise chez l'enfant le passage du moi au non-

<sup>304</sup> « However, to make the journey from perceiving subjective objects (that's me) a bridge – a period between the two perceptions – is required. » Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 91.

<sup>305</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 181. [p. 154.]

<sup>306</sup> Au cours de l'allaitement, par exemple, qui est l'expérience centrale autour de laquelle tourne tout le développement affectif.

<sup>307</sup> Winnicott mentionne le cas d'un patient qui ne pouvait pas se coucher sur le divan parce que cela reproduisait la situation de la satisfaction infantile et éliminait en quelque sorte chez lui la réalité des objets extérieurs.

<sup>308</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 268. [p. 156.]

moi, ainsi que le développement d'une plus grande aptitude à entrer en relation. En effet, le processus qui amène petit à petit le nourrisson à localiser la mère-objet à l'extérieur de son self est favorisé, lorsque la pulsion agressive du nourrisson, qui appartient à l'érotisme musculaire, rencontre une résistance pour sucer le lait<sup>309</sup>.

Revenons un instant sur le « pont », le passage de la perception de ce qui est moi, à la perception de ce qui est non-moi. Pour notre psychanalyste, la plus importante expérience du nourrisson, en rapport avec l'objet qui se montre potentiellement satisfaisant, est le refus de cet objet. Et ce refus ou destruction de l'objet fait partie du processus de création de ce même objet<sup>310</sup>. Ceci nous amène à regarder de plus près un quatrième texte : « The Use of an Object and Relating through Identifications ». Winnicott écrit :

In the sequence one can say that first there is object-relating, then in the end there is object-use; in between, however, is the most difficult thing, perhaps, in human development; or the most irksome of all the early failures that come for mending. This thing that there is in between relating and use is the subject's placing of the object outside the area of the subject's omnipotent control; that is, the subject's perception of the object as an external phenomenon, not as a projective entity, in fact recognition of it as an entity in its own right<sup>311</sup>.

Avant le passage d'une perception moi à une perception non-moi, le nourrisson a une représentation de sa mère comme faisant partie de son propre self et sous son contrôle, parce que celle-ci, étant suffisamment bonne, lui a donné l'illusion d'omnipotence<sup>312</sup>. L'enfant s'est alors construit une certaine représentation mentale de sa mère, soit un objet

<sup>309</sup> J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 91-92.

Winnicott parle aussi d'une saine agressivité reliée à la recherche de contact avec l'extérieur : « *This aggression is not even organized to destruction, but it has a value to the individual because it brings a sense of real and a sense of relating, but it is only brought into being by active opposition, or (later) persecution.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The external nature of objects [...], p. 217. [p. 96.]

<sup>310</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 179-182, [p. 152-155.]

<sup>311</sup> D. W. WINNICOTT. « The Use of an Object and Relating through Identifications » (1968), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 89. [« L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 125.]

<sup>312</sup> La capacité de la mère suffisamment bonne à procurer à son bébé « *the theoretical first feed* », c'est-à-dire une somme d'expériences permettant au nourrisson d'acquérir l'illusion d'omnipotence, grâce à une bonne coordination dans la manière de présenter le sein lors des premières séances d'allaitement, fait en sorte que pour l'enfant elle survit (continue d'être une bonne mère) à son besoin agressif pour elle. Par contre, la mère qui ne peut supporter les pulsions instinctives du bébé, et se sent persécutée, projette à l'enfant l'image d'une mère qui ne survit pas. Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 8-9.

subjectif fait d'un faisceau de projections. Cette représentation intérieure subit ensuite très lentement, grâce à la qualité suffisamment bonne de la mère, une destruction progressive faite de légères modifications qui s'ajoutent à mesure que l'objet (visage maternel, sein, bras,...etc.) manifeste son autonomie et son indépendance à l'égard de l'enfant, et de son contrôle omnipotent et illusoire. Par la destruction continuelle de l'objet subjectif, nous pensons que le nourrisson manifeste le potentiel de liberté de son self et de sa nature profondément relationnelle ouverte sur le monde extérieur.

Winnicott mentionne un cycle:

This sequence can be observed: (1) Subject relates to object. (2) Object is in process of being found instead of placed in the world. (3) Subject destroys object. (4) Object survives destruction. (5) Subject can use object.

The object is always being destroyed. This destruction becomes the unconscious backcloth for love of a real object; that is an object outside the subject's omnipotent control<sup>313</sup>.

Notre interprétation est qu'au cours de ce cycle l'enfant reçoit d'abord (1) des perceptions de sa mère lui permettant de (2) se représenter mentalement<sup>314</sup> son visage, ses gestes, etc. (3) L'enfant capte des signaux indiquant l'indépendance de la mère à l'égard de son omnipotence, et commence à la percevoir peu à peu à l'extérieur de son self. L'image qu'il s'en faisait n'est donc plus valable et « détruite<sup>315</sup> ». (4) Dans ses contacts avec le nourris-

<sup>313</sup> D. W. WINNICOTT. « The Use of an Object [...], p. 94. [p.131.]

<sup>314</sup> D'après la psychanalyste Lesley Caldwell, l'expression « object-relating » s'applique habituellement à une période dans le développement de l'enfant où il existe une séparation et une différence entre la personne et l'objet - qui peut être une autre personne. Winnicott donne un sens inhabituel à « object-relating » en référant à une étape antérieure du développement affectif, alors que l'objet n'existe que subjectivement comme un « bundle of projections » dans le monde intérieur de l'enfant. De plus, Caldwell se réfère à D. Scarfone (2005) pour signaler le double usage déroutant du mot « projection » par Winnicott. Durant la période de l'« object-relating », « projection » réfère pour ce dernier à une indistinction entre l'émotion et l'objet, soit une expérience dans laquelle se relier à l'objet signifie, pour l'enfant, ressentir un état émotif spécifique avec l'objet. Plus tard, à l'étape du « Je », Winnicott reprend le mot « projection » dans le sens habituel, soit une transposition sur quelqu'un d'autre de quelque chose non voulu pour soi-même.

Il faut aussi préciser que, pour Winnicott, pendant la période de l'« object-relating », l'expérience de l'« identification » se fait à l'intérieur du système fusionnel mère-bébé. L'objet n'est donc pas, pendant cette période, un autre à qui des qualités sont attribuées, mais représente une somme de plaisir ou de peine indifférenciée à propos de perceptions de sa mère qui, au début, pour l'enfant, font partie de lui-même tout autant que la mère elle-même. *Ibid.*, p. 249-252.

<sup>315</sup> D'après Lehmann, la destruction n'est effective qu'en cas d'échec de l'objet à survivre. S'il survit, la destruction demeure potentielle. Winnicott écrit : « Le mot " destruction " est nécessaire, non du fait de l'impulsion destructrice du bébé mais de la capacité de l'objet à ne pas survivre, ce qui signifie également subir un changement dans la qualité, l'attitude. » Cité par J.-P. LEHMANN, *op.cit.*, p. 168.

son, la mère ne perd cependant pas pour autant ses caractéristiques essentielles de mère suffisamment bonne. (5) Ainsi, parce que sa mère survit, l'enfant peut modifier lentement la représentation qu'il se fait d'elle en conformité avec le maintien du comportement autonome et indépendant de cette dernière.

Par l'opération continue de ce processus cyclique, l'objet subjectif est, à notre avis, perçu graduellement avec des caractéristiques d'extériorité et d'indépendance par rapport à son self, et devient finalement un objet extérieur parce qu'il échappe à son omnipotence. Imperceptiblement, le nourrisson est passé en douceur à l'autre rive, celle de l'altérité de la perception objective et de l'entrée en relation vraie. Dans l'interaction avec sa mère, l'atteinte de la perception objective permet à l'enfant, par l'intermédiaire des identifications successives à celle-ci, d'opérer en profondeur de véritables transformations de la perception de lui-même et de ce qui lui semblait être sous son contrôle.

Nous pouvons souligner ici toute l'importance de l'atteinte de la position dépressive afin que l'individu abandonne l'égoïsme de sa fausse personnalité. En effet, Winnicott avance que la transformation qui se produit, lorsque l'objet cesse d'être perçu subjectivement, influence vraiment l'étude de la communication, parce qu'il observe que l'enfant abandonne à ce moment-là tout naturellement et progressivement la sphère de l'omnipotence dans son expérience de vie<sup>316</sup>.

Tant que l'objet reste subjectif, il n'est pas nécessaire d'être explicite pour communiquer avec lui. À mesure qu'il est perçu objectivement, la communication peut devenir explicite et aussi parfois muette dans le cas du repos. Pour le nourrisson, la mère est alors de plus en plus perçue comme une personne extérieure à lui et ayant des objets partiels (seins, visage, membres...). L'enfant peut alors commencer à communiquer soit d'une façon active ou d'une façon réactionnelle. Dans la manière active il découvre l'utilisation et la jouissance des modes de communication. La façon réactionnelle peut être plus ou moins pathologique et, pour comprendre ce qui se passe, Winnicott pense à la fois en termes de pathologie et de santé<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> « *These matters, although I have stated them in terms of object-relating, do seem to affect the study of communication, because naturally there comes about a change in the purpose and in the means of communication as the object changes over from being subjective to being objectively perceived, in so far as the child gradually leaves the area of omnipotence as a living experience.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *Communicating and Not Communicating* [...], p.182. [p. 155-156.]

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 183-184. [p. 156-157.]

L'auteur réfère d'abord à certains cas particuliers où des carences de l'environnement ont créé une scission en matière de relation d'objet chez le nourrisson. L'enfant adopte alors, d'un côté, une attitude obéissante et un faux self se sédimente, suite aux réactions à des objets offerts de manière à créer des empiètements; d'un autre côté, l'enfant entretient une relation avec des objets subjectifs<sup>318</sup> ou avec des phénomènes simples basés sur des expériences corporelles, celles-ci étant à peine influencées par ses perceptions objectives. Winnicott en voit des indices dans les mouvements de balancement autistique, et dans la peinture abstraite qu'il appelle une « communication en cul de sac ».

In this way I am introducing the idea of a communication with subjective objects and at the same time the idea of an active non-communication with that which is objectively perceived by the infant. There seems to be no doubt that for all its futility from the observer's point of view, the cul-de-sac communication (communication with subjective objects) carries all the sense of real. Per contra, such communication with the world as occurs from the false self does not feel real; it is not a true communication because it does not involve the core of the self, that which could be called a true self<sup>319</sup>.

L'auteur veut introduire l'idée d'une « non-communication active », relativement à ce que l'enfant perçoit objectivement. Pour Winnicott, la communication avec des objets subjectifs, malgré son inutilité apparente du point de vue de l'observateur, porterait en elle tout le sens du réel<sup>320</sup>, alors que, par contre, la communication qui s'établit à partir d'un faux self n'est pas éprouvée comme réelle.

<sup>318</sup> « Ce que j'ai appelé " l'objet subjectif " se relie progressivement aux objets perçus objectivement, mais ce processus n'intervient que si un apport suffisamment bon de l'environnement ou " l'environnement moyen sur lequel on peut compter " permet au bébé d'être fou – fou de cette manière particulière qui lui est concédée [en accordant à des objets subjectifs la même réalité qu'à des objets du monde extérieur]. Cette folie ne deviendra véritable folie que si elle apparaît plus tardivement. À ce stade de la petite enfance, il s'agit du sujet auquel je me suis référé quand j'ai parlé de l'acceptation du paradoxe lors de ce moment privilégié où, par exemple, un bébé crée un objet, mais où cet objet n'aurait pas été créé s'il n'avait déjà été là. » Cf., D.W. WINNICOTT, « Creativity and its Origins » (~1966), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 71. [« La créativité et ses origines », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 100.]

<sup>319</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 184. [p. 157.]

<sup>320</sup> C'est-à-dire que l'entrée en relation de l'être humain avec le monde extérieur est influencée par ce qui est subjectif : « [...] le degré d'objectivité sur lequel nous comptons quand nous parlons de réalité extérieure varie selon l'individu. L'objectivité est un terme relatif : ce qui est objectivement perçu est, jusqu'à un certain point, conçu subjectivement. [...] pour nombre d'individus [schizoïdes] la réalité extérieure reste, pour une part, un phénomène subjectif. À l'extrême, le sujet hallucine, soit à certains moments spécifiques, soit plus généralement. Il existe toute une gamme d'expressions pour décrire cet état (" avoir l'air ailleurs ", "

Nous avons ici un point de croisement entre Keating et Winnicott, puisque pour ce dernier également le faux self ne communique pas vraiment. Une communication véritable, comme nous l'avons soulignée plus haut, doit impliquer le noyau du self, ce que Winnicott appelle aussi le vrai self.

Dans les cas normaux ou dans les cas qui se rapprochent davantage de ce qui est considéré comme l'état de santé, il existe un certain degré de relations objectales fausses fondées sur l'obéissance du faux self, et il faut qu'une communication silencieuse ou secrète, avec des objets subjectifs qui sont ressentis comme plus réels par l'individu, prévale de temps en temps pour rétablir l'équilibre<sup>321</sup>. Winnicott extrapole à partir des cas pathologiques vers un état plus sain, et suppose même que chez l'individu normal les relations et les communications ayant une signification<sup>322</sup> sont silencieuses<sup>323</sup>. Mais l'auteur reste insatisfait cependant de définir l'état de santé, relativement au sentiment de réalité, à partir de cette extrapolation de cas qui seraient de moins en moins pathologiques; l'état le plus pathologique étant une communication seulement avec des objets subjectifs. Winnicott aimerait définir un emploi sain de la non-communication d'une façon plus positive. Il suggère une piste – sur laquelle nous reviendrons ultérieurement, et qui laisse voir une continuité dans l'évolution des phénomènes transitionnels – en ce cas, l'objet transitionnel se diffuserait graduellement dans la culture, où l'art, le sentiment religieux et la recherche scientifique

---

être absent "; " ne pas avoir les pieds sur terre ") ». Cf., D.W. WINNICOTT, « Creativity and its Origins [...], p. 65-66. [p. 92.]

<sup>321</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 184, [p. 158.]

<sup>322</sup> Nous pensons qu'une communication devient significative, c'est-à-dire substantielle lorsqu'elle favorise l'établissement d'un libre lien d'attachement par le don. Le véritable don étant désintéressé, et par conséquent non nécessairement ostentatoire, porterait en lui cette communication silencieuse, qui fait en sorte, par exemple, que l'enfant peut donner de l'affection à son « doudou » s'il en a suffisamment reçu de l'environnement.

<sup>323</sup> Keating fait écho à cette intuition: « *When you are communing with a friend or loved one, the conversation has to be spontaneous, and when inclined to rest in each other's presence, you just remain quiet. When the other person speaks or when you want to say something, it breaks that particular level of communicating and you go back to conversation. When the sense of resting in God passes, you can go back to your recitation of the rosary where you left off. If you do not have time to go back, it does not matter. There is no obligation to finish anything. Indeed, the compulsion to complete a certain number of vocal prayers hinders the spontaneity of contemplative prayer. Inner freedom is needed to follow the movement of the Spirit both in our reflections and in our relating to silent communication. This freedom is refreshing.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God [...], p. 112.* Voir aussi: « *In human relationships, as mutual love deepens, there comes a time when the two friends convey their sentiments without words. They can sit in silence sharing an experience or simply enjoying each other's presence without saying anything. Holding hands or a single word from time to time can maintain this deep communication.* » *Ibid.*, p. 124.

prendraient le relais pour permettre à l'individu d'aller plus loin dans la découverte de lui-même et du monde<sup>324</sup>.

Retenons, pour conclure à propos de l'égocentrisme du faux self keatingnien, qu'il se construit en partie suite à une recherche de compensations à des carences, relativement à la satisfaction des besoins instinctuels, et cela depuis les débuts de la vie de l'individu. Cette centration sur soi est accentuée par la volonté de défendre un système de valeurs qui recherche précisément, par la sécurité et le pouvoir, une compensation aux défaillances passées de l'environnement. Cette recherche et cette défense entravent, d'après Keating, le développement affectif de l'individu, l'incitent à se concentrer sur ses blessures, et ne favorisent pas la véritable communication.

Winnicott, de son côté, souligne l'importance de l'atteinte de la position dépressive pour acquérir l'aptitude à entrer en relation vraie avec quelqu'un, plutôt que de rester sur un mode défensif. Conséquemment, les soins d'une mère suffisamment bonne sont vraiment nécessaires, sur une période plus ou moins longue, afin que dans le développement affectif du nourrisson s'amorce la fusion des pulsions de vie et de l'érotisme. Ainsi peut apparaître chez l'enfant un début de sentiment d'inquiétude ou de culpabilité, de même que la naissance d'un désir de réparation consécutif à son agressivité. Le maintien d'un fragile équilibre, dans l'opposition appropriée à présenter au nourrisson, lui permet de faire la distinction entre moi et non-moi par l'abandon de son illusion de contrôle omnipotent, et de développer une capacité relationnelle véritable ouverte à l'altérité, afin de pouvoir bénéficier de la rencontre de l'autre dans le monde extérieur de la réalité partagée.

Il arrive que l'atteinte de la position dépressive retarde. Parfois, chez certains adultes en analyse, elle n'est même pas observée, ce qui vient appuyer l'accord des faux selfs, winnicottien et keatingnien, à propos de l'égocentrisme et de l'absence de communication véritable.

Après cette description des concepts de vrai self et de faux self de chacun de nos auteurs, regardons maintenant jusqu'à quel point ils s'accordent ou pas.

---

<sup>324</sup> D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p.184-185. [p. 158.]

### **2.3 Comparaison des concepts de vrai self et de faux self, keatingniens et winnicottiens.**

Reprenons maintenant les caractéristiques du vrai self et du faux self keatingniens plus brièvement afin d'évaluer leurs points de convergence et de divergence par rapport aux affirmations de Winnicott.

#### **2.3.1 Comparaison du vrai self keatingnien au vrai self winnicottien**

##### **1 - L'unicité de la personne**

L'unicité de la personne humaine nous semble être une première caractéristique du vrai self keatingnien qui entre en résonnance avec des observations de Winnicott.

##### **Points de convergence**

1° Notre psychanalyste affirme que le bébé a des idées bien à lui presque dès le début, et que l'intégration de sa personnalité se fait rapidement lorsqu'il se sent accepté et aimé comme quelqu'un d'unique par l'intermédiaire des relations d'objet, et surtout des soins prodigués par une mère suffisamment bonne.

2° Winnicott se demande comment l'enfant peut réussir à se séparer mentalement de sa mère, et à se différencier en un self personnel, alors qu'elle l'a tant supporté dans l'édification de son moi, afin qu'il parvienne à maîtriser le ça. Il est observé, en effet, qu'au cours du stade du holding, l'enfant passe d'un état non intégré à une intégration structurée, et devient capable de ressentir l'angoisse liée à la désintégration; ce qui montre qu'il forme de plus en plus une personne unique et unifiée.

3° D'après Winnicott, l'enfant acquiert, par l'intermédiaire de la fonction d'absorber et de rejeter, le sens d'un intérieur et d'un extérieur au self, de sorte que l'ensemble psychésoma s'établit en un état d'unité personnelle unique suite à cette somme d'interactions personnelles et continues avec l'environnement.

4° Enfin, le besoin le plus fondamental du nourrisson n'est pas tant, d'après notre psychanalyste, de se faire nourrir ou sécuriser, mais d'en arriver à discerner que les exigences instinctuelles ou les pulsions qu'il ressent, proviennent de lui et font partie de son self, et non de l'extérieur. Le vrai self ne peut donc se réduire à des fonctions somatiques automatisées pour la simple survie d'un organisme vivant. L'auteur nous semble exprimer plutôt



l'établissement d'une personnalité de plus en plus authentique, accordée au noyau du self ou du développement d'un sentiment d'être une personne unique dans un corps, lorsqu'il utilise le mot « personalization » pour dire l'accomplissement d'une relation étroite entre la psyché et le soma.

## 2 - Une profonde liberté

Une deuxième caractéristique soulignée par Keating est que le vrai self jaillit d'une source d'énergie exprimant une profonde liberté au fond de nous. Winnicott fait écho à cette liberté.

### Points de convergence

1° Pour notre psychanalyste, c'est parce que le nourrisson devient capable de passer d'une relation avec un objet conçu subjectivement à une relation avec un objet perçu objectivement, qu'il peut sortir de la fusion complète avec sa mère et entrer en relation avec elle en tant que personne séparée de lui. Winnicott mentionne à ce propos que la relation à une mère ordonnée suscite l'éveil de l'intellect<sup>325</sup>, et simultanément l'intégration du self, pour donner à l'enfant un sentiment satisfaisant de sa personne dans son corps, tout en lui permettant de développer son autonomie et sa confiance en l'incitant à prendre des initiatives.

2° Winnicott signale que l'enfant, à six mois, commence à jeter par terre les objets qui ne l'intéressent plus. Ceci indique qu'il commence à comprendre qu'il a un dedans et un dehors, et qu'il utilise sa liberté pour décider de ce qu'il incorpore ou rejette.

3° L'auteur ajoute qu'à six mois le bébé est suffisamment avancé dans son intégration pour sentir qu'il forme un tout capable de relation avec d'autres « touts » ou personnes comme lui. Le vrai self a donc le sentiment de réalité. Il produit les gestes spontanés, il est capable d'avoir des idées personnelles et d'inventer. Le choix d'entrer en relation ou non, tout comme la spontanéité et la créativité, ne requiert-il pas l'usage d'une liberté profonde?

---

<sup>325</sup> L'intellect est une instance du moi, et le moi est une dimension du self. Le tout s'organise en simultanéité dès le début selon Winnicott que nous avons cité déjà sur ce point au début de ce chapitre: « *The first question that is asked about that which is labelled ego is this: is there an ego from the start? The answer is that the start is when the ego starts. [...] It is well to remember that the beginning is a summation of beginnings* ». Cf., D. W. WINNICOTT: « Ego Integration in Child Development » [...], p. 56. [p. 9-10.]

### La complaisance du vrai self winnicottien, un point de divergence

Nous avons mentionné plus haut que le vrai self pouvait faire des compromis. Winnicott parle de la complaisance du vrai self dans deux articles différents écrits à peu près à la même époque : « Ego Distortion in terms of True and False Self » (1960) et dans « Is there a Psycho-Analytic Contribution to Psychiatric Classification? » (1959-1964). Dans le premier, nous avons cité plus haut : « *There is a compliant aspect to the True Self in healthy living, an ability of the infant to comply and not to be exposed. The ability to compromise is an achievement. [...]* ». Dans le second, déjà cité aussi, nous lisons: « [...] *the true self must never be affected by external reality, must never comply* ». Il semble bien y avoir contradiction, même si l'auteur apporte une nuance dans le premier en posant que la complaisance est une acquisition, et qu'elle cesse lorsque le vrai self est plus étroitement concerné<sup>326</sup>. On constate que pour notre psychanalyste le comportement du vrai self est toujours un objet de recherche et son rôle plus complexe que ne le laisse entendre Keating. Ce dernier considère le vrai self tout d'un bloc, soit une vraie personnalité sans aucune tendance au conformisme en certaines circonstances. Pour Winnicott, il existe une zone intermédiaire où le vrai self fait des compromis sans que le noyau soit affecté par la réalité extérieure qui exige parfois des accommodements.

### 3 - Notre identité véritable

On peut discerner une troisième caractéristique du vrai self, chez Keating, lorsqu'il le considère comme étant notre réalité la plus profonde, soit notre identité véritable au centre le plus intérieur de notre être.

#### Points de convergence

1° Winnicott affirme que les défenses de la première enfance apparaissent à la suite de soins maternels insuffisants, relativement à des empiètements qui n'ont pu être évités. Si des défenses se forment, c'est que toute menace dirigée contre l'isolement du vrai self, au cours de l'étape du holding, constitue une angoisse majeure. Cette dissimulation du noyau de la personnalité indique qu'il y a quelque chose de très important à protéger.

2° Retenons aussi que pour notre psychanalyste seul le vrai self peut être éprouvé comme réel, et que la réalité extérieure ne doit jamais l'affecter et qu'il ne doit jamais s'y soumettre.

---

<sup>326</sup> Winnicott précise au début de son article: « *This chapter is intended as a preliminary contribution calling attention to the importance of the subject, given in the hope that it will lead to a discussion in which analysts with various types of experience will take part. [...] This sketch will be inadequate and perhaps inaccurate, [...]* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Classification : Is there a Psycho-Analytic Contribution [...], p. 124. [p. 93.]

3° Le point essentiel, pour Winnicott, est que même si des personnes en bonne santé utilisent et apprécient des modes de communication, le noyau du self est néanmoins un élément isolé et en état de non communication permanente, toujours inconnu, jamais découvert en fait, parce que sa nature est insaisissable.

Winnicott n'a-t-il pas lui aussi la même intuition que Keating à propos de la nature profonde et mystérieuse du vrai self, lorsqu'il fait référence à l'attitude des artistes? Ils veulent se dire et être reconnus, mais en même temps toujours rester secrets, uniques et indéfinissables.

### Points de divergence

1° Keating parle d'un vrai self qui, malgré son unicité en chaque personne, n'est pas séparé de celui des autres, grâce à une communion profonde, ontologique. Winnicott insiste beaucoup sur l'importance du système mère-nourrisson, et de l'identification intense de la mère à son bébé qui permet d'établir son sentiment d'omnipotence, de même que du support capital de celle-ci pour l'intégration du self de l'enfant; mais notre psychanalyste ne s'avance pas au-delà des caractéristiques communes du self des individus au niveau biologique ou physiologique et du développement affectif. Il parle du vrai self comme du résultat d'un somme d'expériences, et de la nature mystérieuse et silencieuse du noyau du vrai self, mais il ne fait aucunement allusion à une communion plus essentielle au niveau profond de chaque vrai self<sup>327</sup>.

2° Winnicott parle une seule fois d'une personnalité comportant trois parties : un vrai self avec un sens clairement établis de moi et non-moi, et avec une certaine fusion des éléments agressifs et libidinaux; une deuxième partie facilement séduite par l'expérience libidinale, mais ayant comme conséquence une perte du sentiment de réalité, et une troisième partie entièrement livrée à l'agressivité et qui apporte un sentiment de réalité<sup>328</sup>. Chez Keating, il n'est jamais question d'un vrai self comportant trois parties sur le plan psychologique, même s'il parle de « Divine Indwelling of the Trinity » dans le vrai self.

### 4 – Un potentiel transcendant

---

<sup>327</sup> Il utilise une seule fois le mot « sacred » à propos du vrai self, mais le mot nous semble plutôt faire allusion au caractère précieux ou inviolable du vrai self.

<sup>328</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation to emotional development [...], p. 217. [p. 96.]

Le potentiel transcendant est une autre caractéristique du vrai self keatingnien. Ce potentiel surgit d'une partie de l'inconscient qualifiée d'« ontologique » et, par sa bonté fondamentale, nous invite à aimer les autres inconditionnellement.

### Points de convergence

1° Pour Winnicott, le développement du vrai self est dû à un potentiel inné, « *The central self could be said to be the inherited potential* », qui lui permet de se complexifier rapidement, suite à l'accumulation continue d'expériences sensori-motrices avec la réalité extérieure. On peut dire que ce potentiel inné a quelque chose de transcendant pour notre psychanalyste, puisqu'il l'identifie au vrai self duquel il reconnaît le mystère.

2° Par les mots « *incommunicado element, and this is sacred and most worthy of preservation* » rendus par « élément de non-communication qui est sacré et dont la sauvegarde est très précieuse », Winnicott exprime le caractère indéfinissable ou mystérieux du vrai self, dont la nature profonde dépasse l'entendement humain.

3° Notre psychanalyste exprime son saisissement face au mystère du surgissement de l'être (« *out of not-living and not-being* ») à partir du néant, et face au potentiel prodigieux du noyau du self, dont la nature comporte un élément silencieux et incommunicable, mais qui rayonne quelque chose de substantiel et d'ineffable.

4° Winnicott utilise le terme « personalization » pour parler d'une habitation (« *an indwelling of the psyche in the soma* ») de la psyché dans le soma. Pour notre psychanalyste, il n'y a pas de séparation esprit-corps, de même que pour Keating comme nous l'avons souligné plus haut. Au contraire, Winnicott voit la psyché comme une partie de la personnalité, ce qui implique que le soma a ses caractéristiques impulsives propres, et qu'une habitation solidement implantée de la psyché à l'intérieur du corps représente l'atteinte d'un équilibre phénoménal sur le plan de la santé, et qui dépasse l'entendement humain. Cela peut sembler trivial à première vue parce que les individus en bonne santé mentale, étant plus apte à survivre, sont plus nombreux que les psychotiques. On peut, par contre, s'étonner davantage dans le cas, par exemple, d'une guérison mentale résultant d'une régression profonde, et percevoir alors plus facilement comme transcendant le potentiel du vrai self, parce que ce genre de phénomène est plus rare.

5° Winnicott rejoint Keating de près à propos de l'amour inconditionnel et de sa potentielle manifestation au cœur du self, lorsqu'il déduit un principe concernant les relations humaines, et de ce qui est perçu comme un don à faire pour aider l'autre. Notre psychanalyste conclut, en se basant sur des cas réels, qu'il est plus important pour celui qui reçoit l'aide de se sentir d'abord aimé sans conditions préalables, tel qu'il est, que de constater la volonté de l'autre à vouloir simplement corriger une situation qui lui semble anormale<sup>329</sup>.

### Point de divergence

Revenons à cette citation de Winnicott en début de chapitre: « *A True Self begins to have life through the strength given to the infant's weak ego by the mother's implementation of the infant's omnipotent expressions.* » Par ses soins habituellement accompagnés de petites défaillances fidèlement et promptement réparées, la mère suffisamment bonne permet au vrai self de ressentir qu'il est aimé et de commencer à vivre<sup>330</sup>. L'être unique et incommunicable « out of not-living and not-being » n'apparaît-il donc que grâce aux soins de la mère ou existe-t-il sous une autre forme avant son existence matériellement observable ? Winnicott ne pouvait certainement pas présenter, dans ses articles destinés souvent à des psychanalystes, des réflexions ou des hypothèses qui auraient débordé le cadre de la méthode scientifique ou de ce qui était admissible par son ordre professionnel. Les expressions qu'il a utilisées étaient sans doute déjà à la limite du tolérable. On ne peut

<sup>329</sup> Ce point nous révèle quand même quelque chose sur cette « *incommunicado element* » du vrai self winnicottien, à savoir que l'amour est premier et donc à la base de toute relation humaine.

<sup>330</sup> En utilisant un paradoxe de plus, Winnicott explique que c'est en réparant continuellement ses petites défaillances au niveau des soins que la mère donne vie au vrai self en communiquant à son bébé qu'elle est fiable, qu'il est important pour elle, et qu'elle l'aime. La communication est silencieuse, et le nourrisson mémorise les effets de la fiabilité maternelle par l'intermédiaire de la continuité de son développement à lui. C'est là toute la différence entre la perfection mécanique et l'amour humain. Winnicott écrit: « *Is it not true that the mother has communicated with the baby? She has said: "I am reliable - not because I am a machine, but because I know what you are needing; and I care, and I want to provide what you need. This is what I call love at this stage of your development."* The baby does not hear or register the communication, only the effects of failure of reliability; this is registered in terms of on-going development. The baby does not know about the communication except from the effects of failure of reliability. This is where the difference comes in between mechanical perfection and human love. Human beings fail and fail; and in the course of ordinary care a mother is all the time mending her failures. The relative failures with immediate remedy undoubtedly add up eventually to a communication, so that the baby comes to know about success. Successful adaptation thus gives a sense of security, a feeling of having been loved. » Cf., D. W. WINNICOTT, « Communication between infant and mother, and mother and infant, compared and contrasted », Walter G. JOFFE (Eds), *What is psychoanalysis*, London: The institute of Psycho-Analysis/Ballière, Tindall, & Cassel, 1968, p. 97-98, cité par J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 144.

donc pas affirmer à partir des textes, que les affirmations de notre psychanalyste à propos de la naissance du vrai self, s'accorde avec Keating, puisque ce dernier, en accordant au vrai self un inconscient ontologique, lui attribue une nature éternelle. Voyons maintenant comment se comparent les concepts de faux self.

### **2.3.2 Comparaison du faux self keatingnien au faux self winnicottien**

#### **1 - Une fonction défensive**

Une première caractéristique du faux self keatingnien fait référence à des stratégies défensives et inconscientes, programmées depuis l'enfance pour atténuer par compensation la souffrance due aux carences relatives aux besoins de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime. Conséquemment, cette fausse personnalité adopte une attitude possessive envers toutes choses et se centre sur elle-même pour arriver à ses fins.

#### **Points de convergence**

1° Winnicott rejoint Keating en affirmant que le moi agit comme une instance régulatrice entre les pulsions du ça, les influences de l'environnement, et plus tard les restrictions du surmoi, lorsqu'il est constitué, afin de construire une défense, le faux self, qui permet de survivre en société, mais qui ne correspond pas au noyau du self et à ses pulsions.

2° À propos de l'environnement, Winnicott insiste constamment sur l'importance de la mère suffisamment bonne et de ses soins, afin que l'enfant se sente supporté dans l'édification de son moi, et l'intégration de son self. Winnicott rejoint donc clairement Keating dans son insistance également à relier l'origine du faux self à l'insatisfaction des besoins de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime éprouvée dans la prime enfance.

3° D'après notre psychanalyste, un manque d'adaptation de la mère à l'enfant est à l'origine des carences de soins et peut provoquer une hyperactivité de l'esprit. Il se développe alors un faux self cérébral, soit une dissociation entre l'activité intellectuelle et l'existence psychosomatique; c'est-à-dire que le faux self étant coupé des réactions somatiques, reste enfermé sur lui-même dans des stratégies défensives rationnelles que dénonce Keating.

### Points de divergence

1° Winnicott décrit différents degrés défensifs dans le caractère de la fausse personnalité, alors que Keating ne le fait pas explicitement.

2° Winnicott mentionne que, dans le cas d'un degré d'organisation d'une fausse personnalité qui n'est pas extrême, celle-ci a pour but principal la quête des conditions qui pourraient donner au vrai self la possibilité d'un libre développement : « *More towards health: The False Self has as its main concern a search for conditions which will make it possible for the True Self to come into its own*<sup>331</sup>. » Le faux self est toujours protecteur dans un environnement considéré menaçant, mais il est aussi capable d'adaptation à l'environnement et d'agir pour favoriser le vrai self, ce dont Keating ne parle pas.

3° Winnicott avance que le faux self peut subir l'influence du vrai self, et s'adapter progressivement aux exigences de l'environnement, à condition que le vrai self soit devenu une réalité vivante, grâce à l'adaptation suffisamment bonne de la mère aux besoins vitaux du nourrisson. Notre psychanalyste parle d'un faux self inhérent au développement affectif normal, et qui correspond aux bonnes manières et aux compromis faisant partie d'une éducation appropriée pour mieux vivre en société<sup>332</sup>. Et, en parlant aussi de vrai self complaisant, il nous laisse voir une zone intermédiaire entre vrai et faux self, permettant de construire des défenses et des résistances, mais aussi de lâcher prise afin de pouvoir changer. Ces deux aspects de la personnalité nous semblent correspondre à une zone médiane où des caractéristiques, comme la complaisance et l'adaptabilité qui se rattachent à la fois au vrai self et au faux self, se rapprochent et se superposent pour influencer le moi dans sa recherche d'un optimum sur le plan des relations humaines. Keating, par contre, ne fait pas de concessions et n'accorde pas de caractéristiques ni de rôles positifs au faux self. Il y voit seulement une fonction défensive résultant de la condition humaine, établie durant l'enfance, mais dont nous avons à accepter sans compromis le démantèlement.

4° Winnicott ajoute finalement que le faux self, en exerçant son rôle protecteur, peut parfois former aussi la base d'une sorte de sublimation. Il donne l'exemple de l'enfant qui

---

<sup>331</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self » [...], p. 143-144. [p. 119.]

<sup>332</sup> « *The ability to compromise is an achievement. The equivalent of the False Self in normal development is that which can develop in the child into a social manner, something which is adaptable. In health this social manner represents a compromise. At the same time, in health, the compromise ceases to become allowable when the issues become crucial. When this happens the True Self is able to override the compliant self.* » *Ibid.*, p. 149-150. [p. 127-128.]

désire devenir acteur. L'auteur suggère à notre avis que l'individu, soumis à sa fausse personnalité et ne pouvant extérioriser directement son énergie à travers les pulsions de son ça, peut trouver des modèles qui lui permettent de le faire par l'intermédiaire de rôles d'acteurs qui mettent en valeur partiellement son faux self. Ainsi, la fausse personnalité peut recevoir une certaine approbation sociale grâce à ceux qui s'y reconnaissent. Keating ne relie pas le faux self à la sublimation.

## **2 - Un refoulement**

Une deuxième caractéristique du faux self keatingnien concerne le refoulement des souvenirs pénibles, afin de cacher la peine reliée à des blessures ou à des traumatismes consécutifs aux carences ressenties, depuis les tout débuts de la vie, par rapport aux besoins de sécurité-pouvoir-affection.

### **Points de convergence**

1° Winnicott mentionne à propos des blessures que souvent le self ne peut se développer en gardant un bon équilibre entre le physique et le psychique, suite à une trop grande défaillance des soins. L'auteur se sert de cas pathologiques, où il y a absence d'une intégration normale, pour faire ressortir une caractéristique du faux self, soit son faible contact avec le corps. Winnicott relie ensuite ce manque de contact à une non intégration du psyché-soma due aux carences de soins ou aux empiètements de la part de l'environnement dès les tout débuts de la vie, c'est-à-dire aux blessures ou traumatismes dont parle Keating. En rapportant des cas pathologiques extrêmes, Winnicott nous montre que la psyché a la capacité de se séparer de façon étonnante de ce qui provient du corps. On peut donc dire que l'importance accordée par Keating au refoulement des blessures dès la petite enfance est appuyée par notre psychanalyste.

2° De plus, Winnicott pose l'hypothèse qu'une mère très désordonnée dans l'exécution des soins à son enfant provoque une hyperactivité du fonctionnement mental de celui-ci; ce qui est symptomatique des blessures, relativement aux besoins de sécurité-contrôle-estime, mentionnées par Keating. On se rappelle le cas de la patiente qui ne se sentait pas réelle avec un faux self cérébral très développé, et dont les blessures, remontant à la naissance et même avant, étaient profondément enfouies dans l'inconscient. Ce cas peut être



relié, par exemple, à l'usage excessif de l'argumentation rationnelle du faux self keatingnien qui cherche à justifier des systèmes de valeurs auxquels il se suridentifie.

### **3 - Un asservissement**

Une troisième caractéristique du faux self keatingnien est qu'il ne se sent pas vraiment libre. Ses façons de penser et d'agir sont en grande partie inconscientes, et conséquemment deviennent très résistantes aux changements qui les remettent en question. En effet, le faux self s'illusionne sur sa nature; et ce que l'individu pense être sa véritable identité est plutôt établi en fonction des attentes des groupes d'appartenance auxquels il peut se suridentifier, et par conséquent, plus ou moins se soumettre.

#### **Points de convergence**

1° Winnicott a observé que le fonctionnement mental, dans le cas d'un faux self cérébral, devient une chose en soi qui remplace pratiquement la mère et ne la rend plus nécessaire. Il avance même avoir observé que cet état peut aller de pair avec une dépendance vis-à-vis de cette mère non suffisamment bonne, et un faux développement personnel fondé sur l'obéissance; ce qui rejoint la suridentification et la soumission du faux self keatingnien.

2° La distorsion précoce du moi en fonction du caractère soumis du faux self se développe très tôt d'après notre psychanalyste, lorsque l'environnement de l'enfant n'est pas suffisamment bon. Dans les cas extrêmes, la spontanéité n'est même pas observable dans le comportement de l'enfant qui s'est spécialisé en imitation soumise. Dans les cas moins accentués, une faible vie personnelle est parfois notable. L'inaptitude de la mère à reconnaître que son bébé a besoin d'entrer en communication fait en sorte qu'il apprend que l'important dans la vie est de se soumettre à la volonté de l'autre; d'où le lien avec Keating et le caractère soumis du faux self concernant l'acceptation d'un système de valeurs culturel qui peut ne pas correspondre vraiment à la nature profonde de la personne humaine.

3° Winnicott précise aussi qu'à un niveau extrême d'organisation d'une fausse personnalité, l'individu ne se pense pas faux et peut paraître authentique aux observateurs qui se suridentifient au même système de valeur. L'auteur mentionne aussi qu'à un degré plus

proche de la santé, le faux self se construit en utilisant les caractéristiques de personnages de son enfance; on peut voir encore ici le lien avec le caractère d'imitateur soumis d'une fausse personnalité à l'intérieur d'un groupe d'appartenance.

4° Notre psychanalyste rapporte que l'individu ayant une fausse personnalité éprouve un sentiment de futilité malgré sa recherche d'authenticité. Pour Winnicott, le sentiment d'irréalité provient, comme pour Keating, de la soumission à des valeurs sociales qui ne correspondent pas aux aspirations profondes du vrai self. On peut affirmer que le faux self winnicottien se réfère lui aussi aux valeurs de groupes d'appartenance, puisque Winnicott certifie que le faux self est très défensif, surtout s'il s'appuie sur une réussite sociale considérable, cette réussite étant étroitement liée au respect des valeurs de groupes spécifiques.

5° Retenons finalement que, plus une fausse personnalité est bien organisée, plus elle sera résistante face au transfert ou à la déstructuration. Winnicott donne l'exemple de l'individu au potentiel intellectuel élevé qui a tendance à développer un faux self cérébral, et qui se complait à séparer l'esprit du corps pour mieux résister à la déstructuration de sa fausse personnalité. On se souvient de l'exemple donné par Keating relativement à une volonté de domination et de succès qui peut se transformer en désir de performance ascétique sur le plan spirituel.

#### **4 - Un blocage émotionnel et relationnel**

Une quatrième caractéristique du faux self keatingnien concerne sa capacité de ralentir ou même de bloquer le développement affectif, en le fixant au niveau des blessures; conséquemment, le faux self ne favorise pas le développement du potentiel relationnel.

#### **Points de convergence**

1° Winnicott rapporte des cas de faux self où le contact avec le corps est très diminué suite à une séduction par l'esprit. L'auteur nous montre ainsi qu'il y a possibilité de blocage, et affirme que la personne dans cet état verra son développement affectif altéré dans tous les stades ultérieurs.

2° À propos du potentiel relationnel, Winnicott affirme que c'est dans une activité initiale de base, par exemple la nutrition, qu'une communication élémentaire débute si la mère est suffisamment bonne. Alors l'enfant peut commencer à établir des liens entre un

objet partiel maternel (sein maternel, lait) qui apporte un bien-être, et ses gestes d'omnipotence (agitation, pleurs). C'est là le fondement de la formation symbolique menant à l'apprentissage du langage. Le faux self étant le résultat de soins défailants ou qui produisent des empiètements, l'aptitude de l'enfant à utiliser des symboles pour entrer en relation s'en trouve réduite. Alors l'expression spontanée du riche potentiel relationnel du vrai self n'est pas favorisée.

3° Pour Winnicott, la motricité ou l'agressivité du nourrisson n'est pas organisée en vue de la destruction; elle apporte plutôt un sens de la réalité et de la relation. Cette agressivité est provoquée seulement grâce à une opposition active et appropriée de la part de l'environnement. L'atteinte de cet équilibre délicat, à propos du juste degré d'opposition à présenter au nourrisson, est nécessaire pour qu'un développement affectif et relationnel sain se réalise. Cette tâche difficile relève surtout de l'habileté de la mère suffisamment bonne qui, par son support, ne produit ni distorsions du moi, ni sédimentation du faux self, ni formation d'un blocage affectif chez l'enfant.

4° C'est grâce à une opposition bien équilibrée de la mère envers le nourrisson, qu'une transformation très importante peut se produire, soit le passage de la perception subjective à la perception objective. Et, d'après Winnicott, ce passage influence vraiment l'étude de la communication, parce que l'enfant abandonne alors tout naturellement et progressivement la sphère de l'omnipotence dans son expérience de vie. Ce passage est donc nécessaire pour que le potentiel relationnel puisse se développer. Le faux self winnicottien n'effectue pas suffisamment ce passage.

5° Winnicott affirme aussi qu'en analyse il arrive qu'on découvre que le processus menant à la position dépressive n'a jamais abouti, donnant comme résultat un faux self winnicottien avec son inaptitude à entrer en relation. Pour que cette transformation au stade d'inquiétude se fasse, il faut que la mère soit suffisamment bonne, et assez longtemps, afin que le nourrisson puisse faire souvent l'expérience de relations d'excitation n'impliquant pas de représailles. Alors seulement, l'enfant peut effectuer la fusion de son agressivité et de son érotisme associés respectivement à sa représentation d'une mère objet et d'une mère bonne; et ainsi, atteindre une certaine maturité émotionnelle et faire la distinction entre ce qui est moi et non-moi. L'enfant peut alors développer son potentiel relationnel où, énergie, dynamisme, sensibilité et affectivité peuvent cohabiter.

## 2.4 Résumé de la comparaison des concepts de vrai self et de faux self keatingniens et winnicottiens

Retenons d'une manière plus englobante et abrégée quelques points d'accord ou de croisement, de même que quelques points de divergence entre les concepts de nos deux auteurs.

### Points de croisement concernant le vrai self

- 1 – Le vrai self manifeste une liberté unique et profonde au cœur de chaque personne humaine.
- 2 – Le vrai self rayonne d'une manière apophatique<sup>333</sup> une « *in-dwelling* », soit une habitation mystérieuse au centre le plus intérieur de la personne humaine, concernant l'identité véritable de chacun.
- 3 – Le vrai self montre un potentiel transcendant plus particulièrement pour entrer en relation.

### Points de croisement concernant le faux self

- 1 – Le faux self est une fonction défensive mise en place depuis les tout débuts de la vie pour compenser, par des stratégies établies ou par le refoulement des blessures, la souffrance due aux carences de soins relativement aux besoins instinctuels de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime.
- 2 – Le faux self ne se sent pas vraiment libre et est résistant aux changements, parce qu'il se suridentifie et se soumet, à différents degrés, aux systèmes de valeurs de groupes d'appartenance qui ne correspondent pas aux aspirations et potentialités du vrai self.
- 3 – Le faux self ne favorise pas le développement du potentiel relationnel, parce qu'il ralentit ou même bloque le développement émotionnel au niveau de blessures qui peuvent remonter aux tout débuts de la vie.

---

<sup>333</sup> Apophatique : En laissant savoir ce qu'il n'est pas plutôt que ce qu'il est.

Keating parle du mystère divin de l'habitation divine : « *Deeper still, or more "centered," is the Divine Indwelling where the divine energy is present as the source of our being [...]* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God [...]*, p. 29. Et il ajoute : « [...] *the divine Mystery that we sense within us and that Christian doctrine calls the Divine Indwelling. In other words, our awareness of the divine presence [...]* ». *Ibid.*, p. 44. De son côté, Winnicott parle aussi d'un être mystérieux, d'un « *incommunicado element* » [qui surgit] « *out of not-living and not-being* », et d'« *in-dwelling of the psyche in the soma* ».

**Points de divergence à propos du vrai self**

- 1 – Le vrai self winnicottien est capable de faire des compromis, contrairement au vrai self keatingnien.
- 2 – Même si Winnicott reconnaît une mémorisation chez le fœtus avant et pendant la naissance, il affirme que le vrai self prend vie grâce aux soins de la mère suffisamment bonne après la naissance. Keating reconnaît, par contre, une nature ontologique au vrai self et, conséquemment, une existence éternelle qui précède tout : naissance et mémorisation du fœtus.
- 3 – Keating parle d'une communion profonde entre vrais selfs au niveau ontologique, alors que Winnicott, même en parlant de communication silencieuse, ne fait pas allusion à une nature commune au-delà du biologique et de l'héritage psychogénétique.
- 4 – Winnicott décrit (une seule fois) le vrai self avec la potentialité d'exister selon trois parties; ce que Keating ne fait pas, même s'il parle d'inhabitation trinitaire pour le vrai self.

**Points de divergence à propos du faux self**

- 1 – Le faux self winnicottien présente des degrés dans son organisation, alors que Keating ne souligne pas ce point en faisant une description explicite de la variabilité des fausses personnalités.
- 2 – Winnicott, contrairement à Keating, parle de la possibilité d'influences positives entre faux self et vrai self<sup>334</sup>.
- 3 – Winnicott relie le faux self à la sublimation. Keating ne parle pas de sublimation concernant le faux self.

---

<sup>334</sup> L'idée d'une séparation esprit-corps pourrait être toujours à l'œuvre dans la pensée de Keating et expliquer ce point de divergence, même si notre auteur a pris des distances avec l'ancien paradigme d'une séparation corps-âme à propos de la croissance spirituelle, comme nous l'avons mentionné au premier chapitre.

## CONCLUSION

Après cette exploration de quelques textes de Winnicott, nous percevons le self winnicottien comme l'ensemble dynamique psyché-soma, comportant un noyau central (noyau du vrai self) qui se développe en un vrai self, en tout point conforme à ce noyau. Dans un état de santé considéré normal, le self s'annexe, en périphérie seulement par réaction à des carences de soins ou des empiètements, un faux self en tant que fonction défensive. Le noyau du self ne voit pas ses caractéristiques altérées par ce développement et cette annexion; mais puisque l'auteur identifie le vrai self au noyau du self, nous déduisons que le vrai self est en parfait accord avec les caractéristiques du noyau. Le self winnicottien, en tant que produit de la nature, est toujours en interaction avec un environnement et cela dès le début de la vie intra-utérine. De plus, dès sa conception, l'embryon hériterait à différents degrés de l'histoire génétique<sup>335</sup> de ses parents, et conséquemment, de certaines caractéristiques structurelles favorisant plus ou moins le développement d'un vrai ou d'un faux self.

Il est évident pour Winnicott que l'enfant doit être reconnu par son environnement comme une personne unique qui a un pressant besoin d'entrer en dialogue. Il doit donc, dès le départ dans la vie, être encouragé à s'exprimer spontanément et à développer au maximum toutes ses potentialités. Autrement, un faux self se sédimente peu à peu, et sous l'influence inconsciente de cette personnalité défensive, soumise et non ouverte au dialogue, l'enfant ne peut s'épanouir librement sur les plans affectif et relationnel.

---

<sup>335</sup> « *The main way in which these concepts become of interest to psycho-analysts derives from a study of the way a False Self develops at the beginning, in the infant-mother relationship, and (more important) the way in which a False Self does not become a significant feature in normal development. The theory relative to this important stage in ontogenetic development belongs to the observation of infant-to-mother (regressed patient-to-analyst) living, [...]* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 144. [p. 121-122.] Voir aussi: « *The theory assumes a genetic tendency in the individual towards emotional development as towards physical growth; it assumes a continuity from the time of birth (or just before) onwards; [...]* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Child Analysis in the Latency Period » (1958), *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Karnac Books Ltd, 1965, p. 116. [p. 82-83.]

L'analyse comparative des concepts de vrai self et de faux self de nos deux auteurs nous a permis de vérifier la recevabilité scientifique du discours psychologique de Keating. Il nous apparaît clairement, malgré quelques points de divergence, que les observations cliniques variées, et minutieusement recueillies et vérifiées sur une longue période de temps par Winnicott, non seulement appuient beaucoup plus Keating qu'elles ne le remettent en question, mais permettent d'apporter au discours de notre théologien encore plus de crédibilité. En effet, la prise de connaissance des textes winnicottiens vient enrichir la signification des concepts de vrai self et de faux self keatingniens, et nous permet d'apprécier davantage toute leur pertinence et leur portée relativement à la pratique de la *Centering Prayer* et au processus thérapeutique que, d'après Keating, cette pratique favorise.

T. Keating parle très souvent du faux self comme d'une construction établie pour compenser des carences relativement aux besoins de sécurité, de contrôle et d'estime de soi. Ces besoins, comme nous l'avons dit plus haut, sont légitimes mais peuvent devenir excessifs et rendre l'individu étranger à sa nature profonde, et oppressant dans son milieu de vie. Pour Winnicott, le faux self se développe dès les tout débuts de la vie à la suite de ruptures persistantes avec les pulsions du vrai self, c'est-à-dire des gestes spontanés de l'enfant en tant qu'ensemble psyché-soma. Le faux self peut donc se sédimenter très profondément dans l'inconscient et ne peut ensuite être déstructuré seulement par une décision rationnelle et des efforts de volonté pour produire les changements de vie souhaités. On a vu que Winnicott devait parfois accompagner et supporter ses patients dans une régression profonde pour qu'un changement réel se produise dans l'inconscient, et qu'une renaissance du vrai self puisse s'amorcer. On peut comprendre alors l'insistance de Keating en faveur d'une nécessaire déstructuration du faux self, afin que se produise un lâcher-prise relativement à certains impératifs matériels et même spirituels répondant parfois davantage à des carences affectives qu'à une poussée authentique du vrai self.

La psychothérapie peut démanteler le faux self, comme on l'a vu avec Winnicott. Et Keating parle du cheminement spirituel comme d'une « Divine Therapy » soit une forme de « psychothérapie divine » au cours de laquelle Dieu essaie de nous guérir à différents ni-

veaux en commençant par le corps et les émotions<sup>336</sup>. C'est alors que les résistances, liées à un système de valeurs spécifiques, peuvent commencer à s'affaiblir et qu'une transformation intérieure peut s'amorcer. Le discours psychologique keatingnien souligne la nécessité de cette purification en profondeur, afin d'activer une conversion réelle et durable et un cheminement spirituel authentique qui favorisent la contemplation mystique, soit le développement dynamique d'une véritable relation à Dieu.

La spontanéité créatrice du vrai self et les résistances persistantes du faux self, soulignées tant par Winnicott que Keating, viennent justifier la priorité accordée par ce dernier à une démarche continuelle de purification au cours du cheminement spirituel. Cette purification permet de libérer le développement des potentialités du vrai self, tant au niveau des relations humaines qu'au niveau de leur dépassement par l'ouverture à un espace intérieur de transition, et par l'approfondissement d'une relation tout autre et toujours nouvelle avec une Transcendance qui se fait aussi Immanence en chacun de nous.

C'est pourquoi nous explorerons, dans le prochain chapitre, ce que Keating propose pour favoriser le processus de purification, stimuler le développement de toutes les potentialités du vrai self, et répondre à la soif de spiritualité de nos contemporains.

---

<sup>336</sup> « *The spiritual journey [...] is a course in growing up and becoming liberated from childhood fixations at emotional levels that have become disruptive of our adult life and that interfere with our relationships. The journey is a form of divine psychotherapy in which God tries to heal us on every level, beginning normally with the body and the emotions.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God [...]*, p. 24.



## CHAPITRE 3

### SILENCE INTÉRIEUR ET DÉSTRUCTURATION DU FAUX SELF

#### INTRODUCTION

On se rappelle que dans le contexte des deux décennies après le Concile Vatican II, de plus en plus de jeunes et moins jeunes occidentaux, en quête de spiritualité, se rendaient en Orient. Thomas Keating et ses collègues se sont interrogés sur les causes de cet exode. Encouragés par les initiatives sur le plan interreligieux d'un pionnier comme Thomas Merton, de même que par l'ouverture aux autres religions préconisée par ce Concile, ils sont entrés en dialogue avec des maîtres spirituels d'autres traditions religieuses. Ces trappistes innovateurs ont pratiqué aussi, comme nous l'avons mentionné plus haut, certaines méthodes d'intériorisation orientales, et après avoir cherché également du côté occidental et dans leur propre expérience de foi, ont présenté la *Centering Prayer*. Cette forme d'oraison, qui s'enracine profondément dans la tradition chrétienne, priorise l'écoute et le consentement à l'action transformatrice de la présence divine à l'intérieur de soi, par le détachement des pensées en vue d'un silence intérieur profond.

Qu'est-ce qui a pu amener Keating et ses collègues à présenter la pratique du silence intérieur, comme une forme de prière pouvant favoriser davantage un cheminement spirituel authentique, plutôt que des formes de prières discursives ? Il y a, bien sûr, tout le poids de l'histoire multiséculaire de la prière contemplative de la tradition chrétienne<sup>337</sup>, et la foi en l'action transformatrice de la présence divine en tout être humain en recherche d'une Réalité Ultime, mais il y a aussi l'influence des sciences psychologiques. En effet, la découverte de l'inconscient, depuis plus d'un siècle maintenant, et les avancées de la psychanalyse apportent un nouvel éclairage sur le développement psycho-religieux. Ainsi, les entraves au développement de nos potentialités spirituelles sont plus facilement identifiables, et une meilleure compréhension des mécanismes psychiques font en sorte que le

---

<sup>337</sup> Nous n'aborderons pas l'influence des traditions religieuses orientales qui est en dehors des limites de notre recherche.

silence intérieur peut favoriser la mise en marche d'un processus thérapeutique nécessaire à une guérison intérieure. Keating écrit:

The spiritual journey from this aspect is a course in growing up and becoming liberated from childhood fixations at emotional levels that have become disruptive of our adult life and that interfere with our relationships. The journey is a form of divine psychotherapy in which God tries to heal us on every level, beginning normally with the body and the emotions<sup>338</sup>.

On voit que l'auteur se réfère à une anthropologie intégrant le corps et l'esprit et qu'il est conscient de l'aide qui peut être apportée par les connaissances acquises en psychanalyse. Pour Keating, le faux self empêche le développement spirituel et l'inconscient doit donc être purifié dans cette partie « psychologique », mentionnée plus haut, afin qu'une conversion durable se fasse. Sinon, les bonnes résolutions relatives à des changements profonds et durables dans le mode de vie, et prises au niveau du moi seulement, perdent pied peu à peu sous l'influence d'habitudes établies dans l'inconscient depuis la prime enfance. De nombreuses émotions, parfois pénibles, ont donc à remonter doucement de l'inconscient, à être accueillies et assumées, afin que de multiples guérisons intérieures puissent s'effectuer avec le temps. La purification de l'inconscient est donc une partie très importante du cheminement spirituel, parce que graduellement notre sensibilité et notre capacité d'écoute grandissent au fur et à mesure que le « bruit de fond » du faux self s'estompe. De plus, cette purification s'effectue sans que nous en soyons, par l'intellect ou la volonté, la cause directe. Notre seule contribution est de prendre les moyens nécessaires pour entrer périodiquement dans le silence intérieur, et d'accepter le processus de purification. Selon Keating, les guérisons qui s'en suivent devraient nous amener à un profond étonnement, mais aussi longtemps que la programmation émotionnelle du faux self est encore suffisamment active, nous sommes portés à croire que tous les progrès spirituels ressentis sont notre seule œuvre personnelle. Il ajoute qu'une fois le démantèlement du faux self commencé, nous devenons plus courageux et participons encore plus activement à sa déstructuration<sup>339</sup>. Notre dynamisme intérieur, stimulé par la pratique de la *Centering Prayer*, conduit naturellement à la transformation de toute notre personnalité. Ces changements ne

---

<sup>338</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 24.

<sup>339</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 14-18.

se limitent pas au développement moral, mais produisent des modifications dans notre façon de percevoir la réalité et d'y répondre, puisque les structures même de notre conscience s'en trouvent renouvelées.<sup>340</sup>

Dans ce chapitre, nous verrons d'abord comment, d'après Keating, la pratique de la *Centering Prayer* peut produire des effets qui se méritent le nom de « thérapie divine ». Nous présenterons ensuite comment notre auteur interprète, dans le cadre du cheminement spirituel suscité par la *Centering Prayer*, les effets des nuits obscures dont parle Jean de la Croix. Nous vérifierons finalement si les affirmations de Keating, se rapportant à la thérapie et aux nuits obscures peuvent recevoir un appui de Winnicott.

### 3.1 La dynamique thérapeutique de la *Centering Prayer* selon Thomas Keating

Voyons maintenant comment se présente la dimension psychothérapeutique de la *Centering Prayer*, en laissant temporairement et presque complètement de côté le vocabulaire théologique du discours spirituel keatingnien.

Nous avons précisé plus haut que notre auteur n'instrumentalise pas les sciences psychologiques, mais s'en fait des alliées, en ayant pris soins au préalable de s'informer suffisamment afin de respecter le sens de leurs concepts. Keating écrit:

Here is another model that might be appropriate for our time, at least for the Western world, which has been so influenced by contemporary psychology. I call this paradigm for spiritual growth the "Divine Therapy." Therapy suggests a climate of friendship and the trust that a topnotch therapist is able to inspire, while at the same time emphasizing that we come to therapy with a variety of serious emotional or mental problems<sup>341</sup>.

Avec l'usage du mot « thérapie », Keating essaie ici de se rapprocher de la manière de penser de notre temps, très influencée par les sciences psychologiques et ses découvertes. Il est conscient que le modèle qu'il présente en est un parmi d'autres pour appréhender le cheminement spirituel, et il choisit d'adopter les connaissances scientifiques sur la thérapie parce qu'il y voit une approche qui se prête très bien à la notion de guérison et à la croissance spirituelle. En effet, tant sur le plan spirituel que psychologique, la thérapie

<sup>340</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 97. [p. 109.]

<sup>341</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 37.

implique un climat d'amitié et de confiance que seul un excellent thérapeute est capable d'inspirer, et de plus, suppose que nous recourons à lui parce que nous sommes en difficulté.

Keating présente la pratique du silence intérieur en posant au départ qu'elle se concentre sur le détachement des pensées<sup>342</sup>, et que ce lâcher-prise favorise la guérison des blessures. C'est en permettant, comme en psychanalyse, de reprendre contact avec des expériences traumatisantes du passé, qu'il devient possible de les intégrer dans un mode de vie plus sain<sup>343</sup>. Il s'agit, pour la durée de chaque séance de silence intérieur, de ne pas chercher à réfléchir sur quoi que ce soit, ni même à méditer en profondeur sur soi-même, mais au contraire de lâcher prise, et d'abandonner temporairement toute volonté de contrôle ou de rationalisation<sup>344</sup> pendant de courtes périodes de temps quotidiennes. Le silence intérieur consiste donc à soustraire notre attention au courant habituel des pensées auxquelles nous sommes portés à nous identifier.

Selon notre auteur, il existe en nous un niveau de conscience plus profond, un niveau spirituel que la conscience ordinaire ne perçoit pas, mais dont l'accès est favorisé par la pratique du silence intérieur<sup>345</sup>. Après plusieurs années de pratique de la *Centering Prayer*, Keating représente visuellement sa perception de différents niveaux de conscience à l'aide d'un schéma comportant quatre sphères concentriques. Ces sphères délimitent quatre zones différentes entre leurs frontières. La plus grande zone correspond à la conscience ordinaire sous laquelle existe la zone de conscience spirituelle. Plus profondément il y a la sphère du « vrai self », et finalement au centre de ce « vrai self » une zone représentant la Transcendance<sup>346</sup>.

Notre auteur se représente ensuite la dynamique psychologique, reliée à l'exercice du silence intérieur, en un cycle de quatre étapes<sup>347</sup>. Au cours d'une seule séance, par exemple de vingt minutes de silence intérieur, ce cycle peut se répéter plusieurs fois. Il faut se rap-

---

<sup>342</sup> Le mot « pensée », dans le contexte de la *Centering Prayer*, recouvre toutes les sortes de perceptions : perceptions sensorielles, sentiments, images, souvenirs, réflexions, observations et perceptions spirituelles. Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 190. [p. 206.]

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 97-98. [p. 110.]

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 99. [p. 111.]

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 20. [p. 29.]

<sup>346</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 30.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 43-48.

peler aussi que, pour mieux préciser sa pensée, Keating rassemble en un seul cycle des effets observés parfois sur plusieurs années.

Il s'agit donc, dans la première étape du cycle, d'abandonner toute activité<sup>348</sup> mentale face à tout ce qui entre dans le champ de la conscience<sup>349</sup>. Précisons d'abord que le priant n'a pas à résister aux pensées en essayant de les chasser rapidement, mais qu'il a plutôt à accepter de ressentir les émotions qui s'y rattachent, sans toutefois entrer dans une réaction qui conduit à les retenir et à les amplifier<sup>350</sup>. Il s'agit plutôt, face à une pensée spécifique, d'attendre calmement qu'elle s'estompe sans chercher à réactiver quoi que ce soit, et cela tout en retournant très doucement à un mot particulier<sup>351</sup> propre à chaque priant et choisi par chacun d'eux au préalable. En fait, aucune émotion n'est en elle-même réellement affligeante, ce n'est que le faux self qui l'interprète comme telle. Et c'est en acceptant les fluctuations émotionnelles qu'elles disparaissent peu à peu<sup>352</sup>. Keating affirme qu'après quelques années de pratique<sup>353</sup>, il est plus facile de laisser les pensées s'estomper doucement et d'entrer dans l'étape suivante<sup>354</sup>.

Un état de repos et de paix marque cette seconde étape. Après une année ou deux de pratique régulière, une sensation cumulative de détente et de bien-être, plus reposante que le sommeil, s'est instaurée et peut évoquer comme un retour chez soi. La sensation de repos

<sup>348</sup> L'objectif est plutôt de rester fidèle à l'intention de se détacher des pensées.

<sup>349</sup> Keating identifie cinq types de pensées. Il y a d'abord le vagabondage de l'imagination qui se rapporte à nos activités de la vie courante. Un second type se rapporte à des pensées ayant une charge émotionnelle plus attrayantes et auxquelles nous nous identifions plus facilement. Un troisième type concerne les idées ou les inspirations qui nous semblent merveilleuses, et qui ont la propriété de survenir plus particulièrement au cours d'une séance de *Centering Prayer*, comme si notre cerveau ne voulait pas cesser ses activités. Keating recommande évidemment de ne pas se laisser distraire et de s'en détacher quel que soit l'attrait. Il explique que le silence intérieur a pour effet d'épurer la psyché et de donner à notre conscience une plus grande immédiateté qui rappelle la simplicité de l'enfance. Il compare cela avec la découverte que fait le nouveau-né de son environnement. C'est plus l'acte de voir qui l'excite que ce qu'il voit en tant que tel. Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 82. [p. 93-95.]

Un quatrième type de pensée survient lorsque nous sommes dans une plénitude mystérieuse, que Keating décrit comme un état de non-pensée et d'union ineffable, et que l'idée d'essayer de comprendre comment revenir à cet état ultérieurement surgit. Alors cette pensée nous sort de l'état d'union. Et finalement, le cinquième type de pensée se rapporte au déchargement de l'inconscient, c'est-à-dire l'accès à la conscience des expériences émotionnelles traumatisantes vécues dans la petite enfance. *Ibid.*, p. 43-101. [p. 53-113.]

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 102-104. [p. 115-117.]

<sup>351</sup> Aucune propriété spéciale n'est accordée à ce mot dit « sacré ». Ce n'est pas un mantra puisque l'orant l'utilise seulement lorsqu'il réalise qu'il est en train de réagir émotivement à une pensée, afin de lâcher prise et de revenir à une attitude d'écoute et de détachement.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 103. [p. 116.]

<sup>353</sup> Il propose deux périodes par jour (idéalement, une le matin et l'autre en fin d'après-midi) de silence intérieur d'une durée de vingt minutes chacune. *Ibid.*, p. 179. [p. 196.]

<sup>354</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 43.

permet à la psyché de guérir du manque de confiance et d'amour ressenti dans le passé en lien avec des proches ou des parents. Keating écrit:

The feeling of deep rest especially when it involves a deep sense of the divine presence, leads to a kind of psychological transference with God. That is to say, God becomes the therapist in the psychoanalytic sense in which we look to a therapist for the trust and love that we did not feel we received as a child from an important other, such a parent. The pain of rejection, which the emotions have stored in the unconscious and which is reactivated by every new rejection in life, is projected onto the therapist, who reflects back the acceptance that we did not adequately experience in childhood. This heals the emotional wounds in a way that no amount of theological reflection can do. The emotions do not obey reason. They need reassurance in the area and in the measure in which they felt deprived. Almost everyone has a residue of emotional pain for the affection and security that as infants we needed and felt deprived of<sup>355</sup>.

Notre auteur compare la seconde étape à une sorte de transfert psychologique avec Dieu, c'est-à-dire que Dieu devient pour le priant un thérapeute dans un sens psychanalytique, comme lorsque nous nous confions à un thérapeute et que nous recevons l'affection qui nous a manqué étant enfant. Cette sorte de transfert guérit les blessures émotives d'une manière que la réflexion théologique ne peut faire. Chaque personne a besoin, selon Keating, d'être rassurée dans le même domaine affectif et dans la même mesure que ce qui a fait défaut.

En effet, conséquemment à la blessure d'un rejet possiblement vécu pendant l'enfance, des émotions pénibles ressenties et refoulées dans l'inconscient sont réactivées ensuite à chaque nouveau rejet au cours de la vie. Des doutes, à propos de notre valeur propre, s'imprègnent alors en nous suite à ces moments où nous ne nous sentons pas aimés, par exemple, lors de compétitions excessives avec les frères et sœurs<sup>356</sup>; et de cette manière, le corps au complet devient un lieu de mémorisation des souffrances émotives ressenties depuis le commencement de notre vie. Nous en subissons les conséquences qui se manifestent ensuite sous la forme de processus d'adaptation, tels que le refoulement et la compensation. Grâce au silence intérieur, cette peine du rejet s'évacue peu à peu et en retour

---

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 44.

une acceptation de soi, qui n'a pas été expérimentée adéquatement durant l'enfance, apparaît. Il s'ensuit que le repos devient de plus en plus profond à mesure que la confiance dans le processus s'approfondit. Sous l'effet répétitif des séances de silence intérieur, ces émotions pénibles commencent à perdre doucement leur intensité, et le corps entre alors dans un repos d'une profondeur inconnue. Keating écrit: « *As a result, the hardpan of defense mechanisms around the emotional weeds of a lifetime begins to soften, the body's extraordinary capacity for health revives, and the psyche begins to release its waste materials*<sup>357</sup>. » La carapace protectrice, établie par des mécanismes de défense du moi résultant des programmes émotionnels construits depuis l'enfance par nos fonctions défensives, commence alors à s'amollir et la psyché peut alors relâcher plus aisément ses déchets. En effet, les premières blessures affectives n'ont jamais été digérées, intégrées ou évacuées, parce qu'au cours de la petite enfance nous ne pouvions pas parler encore ou si nous le pouvions nous n'avions pas le langage adéquat ou le courage nécessaire pour exprimer la peine ressentie. Alors, les expériences émotionnelles traumatisantes ont été refoulées et l'énergie de ces émotions ne peut se dissiper à moins que les blessures soient reconnues ou exprimées. Une guérison peut donc s'effectuer, d'après Keating, grâce à une attitude appropriée au cours des étapes suivantes du cycle<sup>358</sup>.

Conséquemment au repos profond ressenti et au relâchement des mécanismes de défense, un contenu émotif refoulé émerge plus facilement à la conscience ordinaire, au cours de la troisième étape du cycle que l'auteur appelle : « *the unloading of the unconscious* ». Keating écrit: *In psychoanalysis the patient relives traumatic experience of the past and in doing so, integrates them into a healthy pattern of life. If you are faithful to the daily practice of Centering Prayer, these psychic wounds will be healed without your being retraumatized*<sup>359</sup>.

L'auteur mentionne que c'est en revivant des expériences traumatiques de son passé que le patient en psychanalyse réussit à les intégrer dans un mode de vie sain, et de plus, il affirme que nos blessures psychiques seront guéries par une pratique quotidienne et continue de la *Centering Prayer* sans que nous soyons à nouveau blessés.

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 44-45.

<sup>359</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open heart* [...], p. 97-98.

Ce déchargement de l'inconscient ne se produit qu'occasionnellement, après un certain temps de pratique du silence intérieur, et pas nécessairement pendant une séance. Il surgit dans la conscience comme un bombardement de pensées ou de sentiments, sans lien aucun avec le passé immédiat. Cette absence de connections avec un vécu récent est justement le signe que ces émotions proviennent de l'inconscient<sup>360</sup>. Tout comme le corps rejette des déchets, la psyché évacue de l'inconscient un fatras émotionnel mauvais pour sa santé sous forme de pensées affectivement chargées, et qui produisent une impression vague et aiguë de malaise. Keating nous conseille de ne pas chercher à trouver l'origine de ces pensées, mais plutôt de les tolérer sans s'y opposer ni réagir, ce qui serait la meilleure façon de les évacuer. Il est inutile de chercher à relier un sentiment très fort, une démangeaison, un fou rire ou une douleur à une période antérieure de notre vie. D'après l'auteur, le processus thérapeutique, de par sa nature, n'est axé sur aucun événement particulier. Le déchargement décompose en bloc tout le contenu émotionnel et expulse un mélange<sup>361</sup>.

Après quelques mois de pratique, les débutants constatent habituellement l'émergence de certaines pensées, à la fois intenses et chargées émotionnellement. Elles ne sont pas nécessairement toutes reliées à des traumatismes d'enfance ni à des problèmes de la vie présente, mais elles s'imposent et produisent chez le priant une humeur déprimée pendant quelques heures, voire des jours. Ces pensées ont cependant une grande valeur sur le plan de la progression personnelle<sup>362</sup>, même si elles sont obsédantes. Ensuite, quand le déchargement de l'inconscient s'intensifie, plusieurs priants ont l'impression que ce surgissement continu de pensées est inopportun et signifie que cette forme d'intériorisation ne leur convient pas. Ils pensent que cela les fait même reculer spirituellement, et qu'ils devraient l'abandonner. Keating écrit:

Emotionally charged thoughts are the chief way that the unconscious has of expelling chunks of emotional junk. In this way, without your perceiving it, a great many emotional conflicts that are hidden in your unconscious and affecting your decisions more than you realize are being resolved. As a conse-

<sup>360</sup> T. KEATING *Intimacy with God* [...], p. 45-47.

<sup>361</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 100. [p. 113.]

<sup>362</sup> « *By resisting thoughts or by treating them as distractions, we are also resisting the unloading process and thus delaying our healing. If we don't resist, the process goes on. Thus the primary practice is just doing it.* » Cf., T. KEATING *Intimacy with God* [...], p. 73.



quence, over a period of time you will feel a greater sense of well-being and inner freedom. The very thoughts that you lament while in prayer are freeing the psyche from the damage that has accumulated in your nervous system over a lifetime<sup>363</sup>.

L'auteur nous affirme que ce surgissement de pensées chargées émotionnellement est la principale façon qu'utilise notre psyché pour expulser des gros blocs de déchets émotionnels. Ainsi, sans que nous nous en rendions compte, se résolvent un grand nombre de conflits cachés dans notre inconscient et qui affectent nos décisions plus que nous le percevons. Conséquemment, après un certain temps nous ressentons davantage un bien-être et une liberté intérieure. Il se produit donc, grâce à ces remontées de l'inconscient, une purification psychologique des dommages accumulés dans notre système nerveux au cours de notre vie. Loin d'être nocif, le processus déclenché grâce au silence intérieur est au contraire thérapeutique<sup>364</sup>, puisqu'il évacue une énergie émotionnelle refoulée depuis longtemps.<sup>365</sup> Mais le déchargement psychologique de l'inconscient ne fait pas que purifier. Keating écrit:

The unconscious can unload in two ways. One is the unloading of the repressed emotional material of our personal history. This is the world of the dark nights, which bring the false self to an end. One is led to the truth about oneself: to the recognition of the dark side of one's personality, one's mixed motivation, and the emotional damage of a lifetime. The unloading of the unconscious also refers to the divine energy that dwells within us but has been repressed in the course of the development of the false self<sup>366</sup>.

Les remontées de l'inconscient peuvent se produire de deux façons. Il y a d'abord le déchargement des émotions refoulées qui s'effectue au cours des nuits obscures, – périodes

---

<sup>363</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 98-99. [p. 111.]

<sup>364</sup> Keating affirme que les signes de danger sont rares. Les risques proviennent à son avis d'une fragilité émotionnelle sous-jacente ou d'un entêtement motivée par un faux self s'appropriant le processus et poussant trop fort (la performance). La psyché dispose d'un très grand potentiel de guérison et normalement ne produira pas un déchargement au-delà des capacités de la personne. « *Only very occasionally are there danger signs, and almost always these are the result of an underlying emotional fragility or of a willfulness motivated by the false self coopting the process and pushing too hard. The psyche has a tremendous capacity for health and normally will not unload more than a person is psychologically ready to face.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 87.

<sup>365</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 98-99. [p. 110-111.]

<sup>366</sup> T. KEATING. *The Thomas Keating Reader* [...], p. 26.

du cheminement spirituel sur lesquelles nous reviendrons un peu plus bas – alors que le faux self se fait déstructurer. Mais cette purification psychique a aussi pour conséquence de libérer le vrai self des entraves accumulées depuis l'enfance sous forme de motivations ambivalentes, et qui bloquaient notre développement affectif en empêchant tout le potentiel énergétique du vrai self, qui participe d'une nature transcendante, de se manifester pleinement.

La quatrième étape du cycle de la dynamique psychique associée à la *Centering Prayer*, comporte l'évacuation des émotions qui ont émergé à l'étape précédente. Cette éjection pourrait être dans certains cas très pénible, parce qu'elle comporte parfois des ressentis qui ont été refoulés pendant de longues périodes, comme vingt ou trente ans et même davantage; mais lorsque la confiance en la capacité innée d'autoguérison de la psyché a été renforcée par une pratique régulière du silence intérieur, et une méditation des textes de ceux qui nous ont précédés dans la recherche de Dieu et l'expression de la relation au divin<sup>367</sup>, il est plus facile d'affronter ces moments plus rudes du cycle, où il s'agit d'accepter de revivre à nouveaux les émotions, au lieu de les refouler une fois de plus<sup>368</sup>. Il peut arriver, parfois au cours d'une séance de prière, que le souvenir d'une blessure contienne une charge émotive particulièrement intense, de telle sorte qu'il est très difficile de ne pas le refouler à nouveau. Il est conseillé, dans ce cas, afin que l'angoisse diminue, de prendre le temps nécessaire pour accueillir cette blessure. Cet accueil implique de déroger temporairement de la méthode formelle qui consiste à se détacher de toutes pensées. Il s'agit d'abord de fixer l'attention sur toute sensation corporelle, et de s'y immerger en

---

<sup>367</sup> Keating parle de la lectio Divina comme d'une méthode de prière contemplative qui comporte une manière particulière d'écouter les Écritures. La lectio Divina amène le priant à s'identifier d'une manière vivante aux textes, et à développer une confiance et une honnêteté envers Dieu qui le rend capable d'affronter le côté sombre de sa personnalité; ce qui favorise, selon l'auteur, le déchargement de l'inconscient. « [...] *the unloading of the unconscious, [...] occurs when, because of the trust and honesty that develops toward God as a result of a lively identification with the texts of Scripture, we are able to confront the darker side of our personality* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 99-100.

L'auteur ajoute que sans la confiance en Dieu nous ne pouvons pas connaître l'ambivalence de notre motivation. La prière augmente cette confiance de sorte que nous pouvons apprendre n'importe quoi sur nous-mêmes sans être complètement atterrés. Sans cette confiance, nous maintenons nos défenses, alors qu'autrement elles disparaissent. « *Without trust in God, we cannot acknowledge [...] our mixed motivation, [...]. Deep prayer increases our trust in God so that we can acknowledge anything and are not blown away by it. Without that trust, we maintain our defense mechanisms. [...] On the other hand, as our dark side is confronted, it is removed* ». *Ibid.*, p. 102.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 47.

tant qu'accompagnateur intérieur sans toutefois se dissocier du ressenti, mais en acceptant plutôt d'être rejoint en profondeur. Conséquemment, il s'agit ensuite d'accepter d'être remué à nouveau par les émotions associées à la blessure, en sachant que cette acceptation fait partie inhérente du processus de guérison. Finalement, il y a l'étape de l'abandon intérieur, qui n'est pas une démission dans la lutte contre le mal ou le genre d'empiètement à l'origine de la blessure, mais un lâcher-prise relativement aux besoins exagérés de sécurité, de contrôle et d'estime de soi. Lorsque l'intensité émotive a baissé suffisamment, la personne peut reprendre la prière sous sa forme habituelle, en évitant de réagir aux pensées et de les retenir. C'est donc en accueillant ces contenus émotifs plus intenses, c'est-à-dire en acceptant avant tout de ressentir sans essayer de rationaliser<sup>369</sup> ce qui s'y rattache pour le moment, que les émotions peuvent dissiper leur énergie, s'atténuer doucement en intensité, et cesser d'être traumatisantes<sup>370</sup>. Une guérison s'effectue donc doucement avec l'effet cumulatif des multiples séances de silence intérieur, alors que se répète la traversée des étapes de ce processus cyclique<sup>371</sup>, au cours duquel de petites parties du contenu inconscient s'évacuent continuellement. Ainsi, un espace intérieur nouveau se libère, alors qu'un état de repos un peu plus grand s'instaure et que le processus s'intensifie doucement à mesure que la personne maintient une pratique constante. De cette façon, au cours de ses années de pratique, l'orant peut se rapprocher petit à petit du niveau de conscience spirituel, ainsi que de son vrai self et de la source transcendante de son être.

Afin de rendre compte visuellement du dynamisme de la *Centering Prayer* et des effets qui en résultent, Keating utilise l'image d'une trajectoire en spirale dans un plan horizontal. Il souligne ainsi toute l'importance du mouvement psychique qui amène de plus en plus profondément la personne à l'intérieur d'elle-même, à mesure que s'effectue le cycle des quatre étapes et que la remontée des traumatismes inconscients se poursuit<sup>372</sup>.

L'auteur ajoute quelques détails instructifs permettant aux priants de reconnaître qu'un travail intérieur s'effectue. Il mentionne, par exemple, que le processus du déchargement de l'inconscient peut se manifester au début par des symptômes physiques, comme des

---

<sup>369</sup> Reconnaître, nommer et exprimer le ressenti peut se faire plus tard, après avoir laissé aux émotions la possibilité d'être accueillies et entendues suffisamment; la rationalisation peut être une autre façon de résister et de refouler.

<sup>370</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 97-98. [p. 110-111.]

<sup>371</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 47.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 50.

petites douleurs ici et là (tic nerveux, démangeaison,...etc.) alors qu'un nœud émotionnel est en train de se défaire. Après qu'un certain nombre de ces nœuds plutôt superficiels se soient dissipés, le travail devient plus profond et habituellement l'affliction est la première émotion à se manifester par des pleurs. En effet, bien des gens ont refoulé de la tristesse au cours de leur vie pour des raisons personnelles ou culturelles, et maintenant le corps ressent pour la première fois la liberté de faire ce qui lui était refusé. Keating rapporte que les Pères du Désert priaient pour avoir des larmes, parce qu'ils avaient l'intuition, sans connaître la psychologie sur ce point, que les pleurs ouvraient le cœur, adoucissaient la dureté des sentiments, et enlevaient la rancœur. Keating considère les pleurs comme un cadeau précieux et rapporte que les priants qui ne connaissent pas le processus psychique de la *Centering Prayer* sont surpris d'apprendre que ces pleurs sont provoqués par quelque chose d'autre et de plus profond qu'un événement récent, triste et précisément identifiable. Notre auteur ajoute finalement que le processus de purification, mis en marche par la *Centering Prayer* fait en sorte que les débutants dans cette pratique peuvent ressentir le besoin de dormir davantage, conséquemment à ce qui se libère dans l'inconscient; mais cela ne dure pas si la personne évite de faire les mêmes erreurs épuisantes dans ses relations humaines<sup>373</sup>. Grâce au processus cyclique purificateur de la *Centering Prayer*, nous nous rapprochons de plus en plus de notre vrai self, et Keating présume qu'avec le temps l'orant peut atteindre ensuite un état d'union avec le centre transcendant au fond de son être<sup>374</sup>.

Notre auteur associe à l'image de la trajectoire en spirale une autre image pour décrire le processus de purification par la pratique du silence intérieur. Il compare le travail de notre psyché à celui de l'archéologue qui creuse le sol pendant plusieurs années pour retrouver les différentes strates correspondantes à autant de civilisations distinctes du passé. Visuellement, nous pouvons retenir l'image d'un escalier en spirale qui descend en explorant de plus en plus profondément dans notre histoire émotive. Comme dans le cas des découvertes archéologiques, il y a au début de la pratique du silence intérieur une période d'euphorie que Keating appelle « *the springtime of the spiritual journey* ». L'erreur, pour

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 50-51.

<sup>374</sup> Nous interprétons ici le langage keatingnien dans le sens où la transcendance de notre être ne se situe pas physiquement en un lieu biologique caché ou central dans la personne, mais dans le sens où le Transcendant est à l'origine de tout être et de son maintien dans l'être. Ce qui est visible ou en périphérie de l'être n'est pas moins transcendant puisque pour Keating tout l'être est en Dieu.

le débutant comme pour le vétéran, est de croire que les découvertes sont terminées alors qu'elles ne font que commencer. Et c'est là ce qui étonne notre auteur, c'est-à-dire qu'il y a en nous un potentiel pour aller plus loin et effectuer une guérison en profondeur : une thérapie divine. Cette thérapie a deux objectifs: la reconnaissance de la bonté intrinsèque du vrai self et l'acceptation du processus de purification.

La pratique du silence intérieur amène d'abord le priant à reconnaître cette bonté fondamentale de son vrai self au centre le plus profond de son être. Keating écrit:

God supports and honors his image within us because it reflects his own goodness. Hell itself cannot destroy this basic goodness. No amount of failure on our part, no amount of subjugation to the human condition, no amount of disregard for our own conscience and the needs and rights of other people, can ever take away our indestructible capacity to recover from the wounds of the human condition and the consequences of our deliberate sins<sup>375</sup>.

D'après notre théologien, Dieu supporte et honore en nous son image qui reflète sa propre bonté. Et de ce support divin découle que notre bonté fondamentale de même que notre potentiel de guérison sont indestructibles malgré toutes les défaillances de notre part ou de l'environnement.

Ensuite l'orant doit aussi accepter un processus de purification au cours de cette thérapie. En continuant la pratique de la *Centering Prayer*, la psyché continue son exploration à travers toutes les couches de notre vie passée : de l'âge où nous sommes jusqu'à la naissance et même avant. La séquence correspond en général à la chronologie émotionnelle de la psyché, selon laquelle les blessures les plus anciennes et profondes ont tendance à être celles qui sont refoulées le plus fortement. Comme l'archéologue, la psyché creuse donc dans des couches de plus en plus difficiles d'accès, soit dans la vie émotionnelle de la prime enfance alors que le rejet, l'insécurité, le manque d'affection ou d'autres traumatismes ont pu être éprouvés. Conséquemment à cette introspection, des émotions primitives comme la colère, la peur, le chagrin peuvent alors surgir à la conscience, puisque

---

<sup>375</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 93.

c'était pour le petit enfant que nous étions les seules façons de répondre aux manques d'adaptation de l'environnement<sup>376</sup>.

Il n'est donc pas étonnant que le cheminement spirituel par le silence intérieur puisse devenir plus rude parfois, surtout lorsque le travail de la psyché touche à des zones du début de la vie et aux premières strates du faux self. Ce travail d'introspection de la psyché a pour effet, après la période d'euphorie, de faire traverser des étapes plus difficiles. Voyons maintenant comment Keating interprète ces difficultés en référant à Jean de la Croix.

### **3.2 La perception de Keating concernant le rôle, dans le cheminement spirituel, des nuits obscures dont parle Jean de la Croix.**

Notre auteur perçoit dans le langage de la psychologie moderne un allié précieux pour interpréter la pensée de Jean de la Croix à propos des nuits obscures. Keating écrit:

It is my conviction that the language of psychology is an essential vehicle in our time to explain the healing of the unconscious effected during the dark nights which Saint John of the Cross describes. For one thing, it is a language that is better understood than the traditional language of spiritual theology, at least in the Western world. It also provides a more comprehensive understanding of the psychological dynamics which grace has to contend with in the healing and transforming process<sup>377</sup>.

Un processus de guérison et de transformation est à l'œuvre au cours des nuits obscures et la grâce divine nous apporte son support à travers la dynamique de notre psyché. Pour Keating, le langage de la psychologie permet, du moins pour la pensée occidentale, une meilleure compréhension de ces nuits que celui de la théologie spirituelle traditionnelle.

Pour illustrer les difficultés qui peuvent être rencontrées au cours de ces nuits, inhérentes au cheminement spirituel, Keating réfère à la vie d'Antoine d'Égypte (~251-356), ascète du quatrième siècle de notre ère et fondateur de l'érémisme chrétien. Antoine naquit dans une famille assez riche d'agriculteurs égyptiens, fervents chrétiens. Après le décès de ses parents, il prend l'Évangile à la lettre et, à l'âge de vingt ans, distribue tous ses biens

---

<sup>376</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 51-56.

<sup>377</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 2.

aux pauvres pour commencer une vie d'anachorète<sup>378</sup>. De nos jours, les conditions de vie d'un pratiquant de la *Centering Prayer* sont évidemment beaucoup plus faciles matériellement, mais il n'en reste pas moins que le priant rencontre aussi, après quelques mois, des difficultés spirituelles de même nature. Le priant, après avoir apprécié les sensations nouvelles de repos et de mieux-être mentionnées précédemment, commencent à ressentir bientôt, comme Antoine au désert, que ses bonnes résolutions sont mises à l'épreuve<sup>379</sup>. Keating résume les tentations d'Antoine en précisant qu'elles se rapportent soit à un regret ou une attirance pour les choses qu'il appréciait dans son style de vie antérieure, c'est-à-dire à une certaine aversion envers la vie ascétique qu'il a embrassée. Pour expliquer cette diminution de ferveur et la tentation d'un retour à d'anciennes valeurs beaucoup plus matérialistes, notre théologien rappelle succinctement que la décision consciente de changer un style de vie est fragilisée par les valeurs du faux self encore présentes dans l'inconscient. Il souligne pertinemment que, dans le silence intérieur, le cheminement spirituel se caractérise par une prise de conscience accrue de l'ambivalence de nos motivations, conséquemment aux sous-influences du vrai self et du faux self qui se superposent<sup>380</sup>; et il ajoute justement que la *Centering Prayer* a pour effet de nous faire prendre conscience peu à peu de nos défenses associées à un système de valeurs essentiellement matérialiste. Keating écrit:

The Gift of Knowledge is an intuitive awareness (not reached through reflection and the rational faculties) that spontaneously arises as a result of the growing interior silence we are cultivating in Centering Prayer. [...] cultivating regular periods of interior silence is more direct and may thus speed up the process. Little by little or perhaps all at once, there is a breakthrough in which we realize not only that we were made for unlimited happiness, but that happiness can only be found in the God who is happiness. This insight relativizes all of the expectations we previously relied upon to find happiness in [...] cultural symbols of security [power, or esteem of the false self]. [...] An enormous freedom opens up inside us, but because we loved our emotional programs so much, we may slip into a period of mourning [...] a period of grief, dryness, and perhaps discouragement. [...] we experience depressed feelings

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 67-77; 58-66.

<sup>379</sup> « *Difficulty in discursive meditation, boredom with spiritual exercises, and restlessness with one's private or group prayer begins to predominate. These signs are the usual introduction into the dark night of sense [...]* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 160.

<sup>380</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 78, 67.

[but this] must be distinguished from clinical depression, which is an illness<sup>381</sup>.

L'auteur nous prévient que la *Centering Prayer* induit une prise de conscience que nous sommes faits pour un bonheur illimité, mais que notre bonheur ne peut s'accomplir qu'en Dieu<sup>382</sup> qui est bonheur. Cette intuition nous fait réaliser que tout ce qui symbolisait pour nous jusqu'à présent des moyens d'être heureux, que ce soit par la recherche excessive de sécurité, de pouvoir ou d'estime de soi, ne peut pas vraiment nous satisfaire pleinement. Le silence intérieur fait apparaître graduellement une immense liberté à l'intérieur, mais comme la distorsion de notre moi, due au faux self, nous maintient très attachés à notre programmation inconsciente pour le bonheur, la perspective de cette perte nous fait entrer dans une période de deuil avec des sentiments de tristesse, d'aridité et même de découragement; il ne s'agit pas cependant d'une maladie comme la dépression nerveuse. Keating ajoute à ce propos que cet état d'abattement se distingue de la dépression par le fait que la personne a normalement l'intuition que cette épreuve conduit quelque part<sup>383</sup>.

Cette étape du cheminement spirituel, présentée par Keating et caractérisée par un état d'abattement et d'aridité, est aussi rapportée par Jean de la Croix qui l'a nommée « *nuit des sens* », et en parle avec plus de détails que tout autre auteur spirituel.

### 3.2.1 La nuit des sens, une expérience de l'absence de Dieu

En se basant sur ses observations personnelles et aussi sur Jean de la Croix qui en a décrit les signes, Keating nous fait dans *Invitation to Love*<sup>384</sup> une description de ce que nous pouvons ressentir pendant cette étape.

#### 3.2.1.1 Les signes de la nuit des sens

<sup>381</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 100.

<sup>382</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 127.

<sup>383</sup> « *What distinguishes the dark night from a depression is the fact that a person in the dark night normally has an intuition that these trials are going someplace. [...] In a clinical depression one goes around in circles getting nowhere and can perceive no benefit at all on any level* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 85.

<sup>384</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 79-81; 67-70.



**1<sup>o</sup> - Sentiment de perte**

Un premier signe se caractérise par le sentiment d'une grande perte suite à une aridité généralisée qui est ressentie relativement à une diminution de notre satisfaction dans notre manière habituelle de jouir des choses de la vie quotidienne, de prier ou de nous relier à Dieu, que ce soit par une diminution de notre goût pour des textes religieux ou des exercices spirituels ou le service des autres. Une prise de conscience que rien de créé ne peut répondre vraiment à notre soif d'absolu s'installe, de même qu'une perte de notre intérêt pour les représentations religieuses habituelles.

Pour Keating, cette tristesse provient du fait que nous réalisons de plus en plus la futilité de tous nos investissements dans les espoirs de notre faux self à répondre adéquatement à notre recherche de bonheur infini<sup>385</sup>.

**2<sup>o</sup> - Un sentiment de culpabilité et de retour en arrière**

Un deuxième signe se manifeste par un sentiment de recul à la pensée d'avoir offensé Dieu et d'incohérence dans la relation avec lui. Une déception de ne pas avoir d'enthousiasme pour Dieu s'associe à une sollicitude envers lui et à la peine d'être médiocre à son égard. À cela s'ajoute même parfois la crainte d'une rupture avec Dieu parce que sa présence n'est pas suffisamment ressentie.

D'après Keating, cette crainte d'un abandon de Dieu provient du fait que nous sommes en train de quitter un état de surdépendance par rapport au sens et à la rationalité dans notre rapport à la Transcendance. Notre théologien voit dans ces sentiments les effets d'un sevrage par rapport aux consolations qui caractérisaient les débuts de notre relation à Dieu. En effet, au cours de la nuit des sens, nous sommes en train de passer à une nourriture spirituelle plus solide, celle de la *foi pure\**, et cela est inhérent à notre croissance spirituelle<sup>386</sup>.

**3<sup>o</sup> - Le goût d'être en intimité avec Dieu, en silence**

Un troisième signe est reconnaissable dans le fait que, même si Dieu peut parfois nous sembler extrêmement distant, indifférent ou absent, nous avons quand même toujours le désir d'être seul en attention amoureuse à lui, sans nous efforcer à formuler des discours

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 79-80; 68-69.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 80; 69.

comportant, par exemple, une méditation discursive, des louanges ou des demandes. Nous avons le goût de mettre temporairement nos potentialités au repos, afin de nous abandonner complètement à l'inconnu en toute confiance dans la paix intérieure du repos en Dieu, sans attentes précises et sans faire usage de la mémoire, de la volonté, et de l'intellect<sup>387</sup>. Keating précise que la méditation discursive consiste à réfléchir sur des textes religieux, et que, en mettant de côté momentanément cette sorte de méditation, notre pensée est portée à vagabonder en long et en large, ce que nous retrouvons dans la *Centering Prayer* alors que le priant s'abstient aussi temporairement d'exprimer explicitement amour, louanges ou demandes.

Selon Jean de la Croix, ces trois signes : sentiment de perte et d'aridité, sentiment de culpabilité et de retour en arrière, et goût d'être en intimité avec Dieu, doivent être présents en même temps chez la même personne pour qu'on puisse admettre qu'elle est dans la nuit des sens; sinon ce pourrait être plutôt l'indice d'une dépression<sup>388</sup>.

Keating précise le sens du mot « nuit » utilisé par Jean de la Croix, en expliquant que ce dernier entendait par là une conversion des manières habituelles par lesquelles nous nous relions à Dieu, que ce soit par la réflexion ou par des expériences sensibles. Au cours de la nuit des sens, notre relation à Dieu est transformée en profondeur, de sorte que tous nos plans et stratégies sur notre chemin spirituel peuvent être bouleversés<sup>389</sup>.

Notre auteur voit la nuit des sens comme une période de transition au cours de laquelle trois épreuves particulières, mentionnées par Jean de la Croix, peuvent survenir et nous permettent, si nous les surmontons, d'accélérer notre progression dans la déstructuration du faux self. Ces difficultés ne sont pas nécessairement vécues par toute personne, et habituellement un même priant ne les éprouve pas toutes en même temps.

---

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 81; 67-69. Voir aussi J. de la CROIX. « La montée du carmel », *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 177-178, et J. de la CROIX. « La nuit obscure [...] », p. 511-516.

<sup>388</sup> « Le spirituel doit voir en soi pour le moins ces trois marques conjointement [...]. Il ne suffit pas d'avoir la première sans la seconde : car il pourrait être que cette impuissance d'imaginer et de méditer [...] vint par sa distraction ou son peu de soin [...] et il ne suffit pas non plus de voir en soi le premier et le second signe, [...] parce que [...] cela pourrait procéder de mélancolie ou de quelque mauvaise humeur du cerveau ou du cœur qui causent dans le sens un certain abreuvement et suspension qui font qu'il ne pense et ne veut rien et n'a envie de ne penser à aucune chose [...]. Contre cela il doit avoir la troisième marque qui est une connaissance et une attention amoureuse en paix [...] ». Cf., J. de la CROIX. « La montée du carmel [...], p. 171-179.

<sup>389</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 81; 69-70.

### 3.2.1.2 Les épreuves de la nuit des sens

#### 1<sup>o</sup> - Le besoin d'être aimé et estimé

Nous avons mentionné plus haut que la pratique de la *Centering Prayer* avait pour effet de faire entrer le priant dans un état de repos plus reposant que le sommeil. Si la personne résiste à une certaine attirance envers son ancienne manière de vivre, il se produit alors en elle, suite à une pratique régulière du silence intérieur, une montée d'énergie supplémentaire et nouvelle. Or, au cours de la nuit des sens, le goût pour les satisfactions sensibles perd un certain intérêt et l'orant est porté à les délaisser, puisqu'il prend conscience de leur incapacité à procurer un bonheur comme Dieu seul peut le faire. Alors, si cette situation se prolonge, notre nature humaine proteste et devient avide de sensations. Elle recherche alors toutes sortes de compensations par le plaisir – Jean de la Croix parle de « l'esprit de fornication ». Pour beaucoup de personnes l'attirance vers l'activité sexuelle peut s'augmenter fortement, parce c'est pour elles la plus intense des expériences sensuelles. Pour d'autres, cette avidité pour le plaisir peut s'exprimer dans la boulimie, l'écoute de certaines sortes de musique, ou toutes autres formes de sensations qui ont pour objectif de combler le vide sensitif.

#### 2<sup>o</sup> – Le besoin de contrôle

Au cours de la nuit des sens, le priant réalise qu'il ne peut rien contrôler de son cheminement spirituel. Tous ses plans pour s'améliorer peuvent changer, et produire en lui une intense insatisfaction, voire la colère contre Dieu. Jean de la Croix fait mention à ce propos de « l'esprit de blasphème ». Keating donne, en exemple, que parfois son moment de prière était annulé par certaines obligations et qu'il ressentait beaucoup de frustration relativement à son besoin non comblé de contrôler sa vie de prière.

#### 3<sup>o</sup> – Le besoin de certitude

Keating parle d'une traduction latine d'Isaïe<sup>390</sup> qui mentionne « *Spiritus vertiginis* », une expression que Jean de la Croix interprète comme un état d'esprit où la personne est continuellement perplexe parce que remplie de scrupules. Les scrupules proviennent de la crainte de commettre une faute, parce qu'inconsciemment la personne est influencée par

---

<sup>390</sup> Is 19, 14.

un faux self qui exige la sécurité, d'où le besoin de certitude; mais dans la nuit des sens nous ne ressentons aucune certitude pour quoi que ce soit. Le voyage spirituel est un appel de Dieu vers l'inconnu. Nous n'avons pas la moindre idée de ce vers quoi Dieu nous amène. C'est l'appel de Dieu à Abram : « Quitte la maison de ton père [...] va vers le pays que je t'indiquerai<sup>391</sup> », ou les mots de Paul de Tarse : « Ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment<sup>392</sup>. »

Finalement, la nuit des sens nous amène à accepter l'incertitude et à lâcher prise en toute confiance dans la foi pure. Une conversion relativement à des besoins excessifs d'être estimé, de contrôler et d'être en sécurité, est le défi à relever pour traverser la nuit des sens, et en reconnaissant en nous les blessures à l'origine de ces besoins, nous pouvons peu à peu lâcher prise, à mesure que se démantèle le système de défense du faux self. Keating considère que le passage à travers cette nuit est une immense faveur de Dieu qui nous appelle à quitter une manière habituelle d'entrer en relation, une manière apprise depuis l'enfance et caractérisée par un système de défense désuet. Ces habitudes défensives sont inconscientes et nous ne pouvons pas les faire disparaître seulement par nos propres forces, mais si nous consentons à l'action formatrice de Dieu en nous, une thérapie divine s'effectue avec le temps et nous aide à lâcher prise relativement à la recherche de compensations liées aux blessures enfouies. Ensuite, des émotions dérangeantes peuvent toujours apparaître, mais elles ne nous bouleversent plus comme avant. Toute l'énergie que nous dépensions pour faire face aux frustrations du faux self est maintenant disponible pour le développement de meilleures relations avec Dieu, nous-mêmes et les autres<sup>393</sup>.

Ce passage qu'est la nuit des sens est certes, d'après Keating, une étape de purification importante, mais rappelons-nous de la résilience du faux self mentionnée plus haut par l'auteur alors qu'il souligne l'influence persistante d'habitudes inconscientes et cela jusqu'à un niveau plus spirituel. En cheminant à travers la nuit des sens, la recherche de compensations peut sembler se réduire de beaucoup au niveau de la conscience ordinaire des besoins de sécurité, de pouvoir et d'affection, mais les habitudes défensives du faux

---

<sup>391</sup> Gn 12, 1.

<sup>392</sup> 1 Co 2, 9.

<sup>393</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 88-89; 71-77.

self, profondément incrustées dans l'inconscient, ne sont pas pour autant anéanties au niveau de la conscience spirituelle ou sur le plan plus intime de la perception de soi-même, de la relation à Dieu et aux autres; c'est alors qu'une autre nuit purificatrice attend les pèlerins que nous sommes sur leur chemin spirituel.

### 3.2.2 La nuit de l'esprit, un approfondissement de la nuit des sens

Keating nous met justement en garde à propos des résidus du faux self qui peuvent se manifester après avoir traversé la nuit des sens. Il écrit:

[The false self's] residue, however, is still lingering in our spiritual faculties and manifests itself by the secret satisfaction that we find in ourselves as the recipients of God's favors or of a special vocation. It is all very well to say, "I owe everything to God." But there may still be a subtle inclination that says, "After all, he did give these gifts to *me*!" The tendency to possess even on the spiritual level requires purification. This is the work of the night of spirit<sup>394</sup>.

Notre théologien souligne ici que l'idée d'avoir reçu de Dieu un statut, qui justifierait la prétention de posséder quoi que ce soit au niveau spirituel, est un indice de la purification à faire au cours de la traversée de cette nuit de l'esprit. L'auteur réfère à Jean de la Croix et affirme que cette nuit marque le début d'une étape purificatrice plus intime, conduisant à une union divine plus intense et profonde appelée « union transformante ». Le début de cette nuit est marqué par la diminution et la disparition des expériences mystiques intimement ressenties, propre à *la voie du mysticisme exubérant\**. Le priant qui est conduit selon cette voie se retrouve dans une intense nostalgie à cet égard, parce qu'en proportion avec les consolations ressenties avant, tout semble maintenant privation. En comparaison, la nuit de l'esprit est peut-être moins pénible pour les priants qui cheminent selon ce que Jean de la Croix appelle *la voie de la foi pure ou de l'échelle cachée\**, parce qu'ils ne jouissent pas autant, sinon pas du tout, d'une présence divine ressentie. D'après Keating, que ce soit par l'une ou l'autre voie, le mouvement se fait vers l'union transformante et la nuit de l'esprit est essentielle afin que l'orant ne se laisse pas influencer par le conditionnement culturel et les critères de réussite personnelle qu'il véhicule. Il semble toutefois

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 95; 110. Keating souligne.

que ceux qui sont conduits par la voie du mysticisme exubérant, conséquemment aux divers talents dont ils jouissent, soient davantage susceptibles de s'identifier à des rôles sociaux prestigieux et de s'attacher à une image séduisante d'eux-mêmes. La nuit de l'esprit est justement précieuse à cet égard, en permettant à l'orant de réaliser que, par ses seules forces, il ne peut pas vraiment se défaire des influences inconscientes du faux self, et éviter ces dérives égocentriques<sup>395</sup>. Notre auteur réfère aussi à l'Évangile de Jean pour souligner que le service des autres, et non la volonté de domination, est le sceau du véritable envoyé de Dieu. Et il rappelle ensuite que, pour Bernard de Clairvaux, le chemin spirituel est une croissance en humilité. Keating précise cependant que la véritable humilité n'est pas une tendance névrotique à se faire une image négative de soi-même, mais fondamentalement une prise de conscience, issue de l'expérience spirituelle, que sans notre accord à l'accompagnement de Dieu et à son aide, nous sommes capables des pires fautes.

Pour résumer la purification qui s'effectue au cours de la traversée de la nuit de l'esprit, Keating décrit brièvement cinq fruits qui en surgissent.

### **3.2.2.1 Fruits de la nuit de l'esprit**

#### **1<sup>o</sup> – Perte d'attrait pour la gloire humaine**

Le goût de se donner un rôle glorieux en vertu de certains dons spirituels ou charismes, disparaît peu à peu. Cela peut se traduire en pratique par le renoncement à tout désir ou prétention de supériorité par rapport aux autres, de même que par l'abandon de toute attente de traitement de faveur consécutif aux dons qu'on pense avoir reçus de Dieu.

#### **2<sup>o</sup> – Diminution de la domination par les émotions**

Il se produit en nous une diminution de la domination par nos émotions. L'épreuve de la nuit de l'esprit nous amène à accepter et à intégrer nos émotions dans la partie rationnelle et intuitive de notre nature, où elles peuvent alors supporter les décisions prises rationnellement et volontairement, et favoriser ainsi notre bonheur. Keating réfère justement à

---

<sup>395</sup> À notre avis, Keating ne cherche pas à promouvoir une conception négative et culpabilisante de l'être humain, découlant de la doctrine du péché originel; mais au contraire, il est cohérent avec le principe de l'inhabitation trinitaire qui confère à chacun de nous une valeur infinie, grâce à notre participation à la nature divine.

Thomas d'Aquin, et précise que le bonheur résulte de l'intégration de la vie émotive avec la raison et la foi, dans la reconnaissance de notre état de créature.

### **3° – Modifications des représentations de Dieu**

Nos représentations habituelles du divin semblent de plus en plus inadéquates à mesure que Dieu se révèle d'une manière immensément supérieure comme étant l'infini, l'incompréhensible et l'ineffable. De plus, la certitude s'établit qu'une immense et innommable énergie jaillit de l'intérieur de nous, et cela au cours de la période d'exubérance mystique – si c'est notre voie. Certains peuvent ressentir cette énergie comme étant impersonnelle, mais Keating affirme qu'elle nous traite d'une manière très personnelle.

### **4° – Purification des vertus théologiques : Foi, Espérance et Amour**

Toutes nos représentations spirituelles sont susceptibles d'éclater. Nous avons, comme Job, malgré les pires difficultés, à accepter Dieu comme il est, c'est-à-dire comme le plus profond des mystères. Le Créateur de tout être dépasse infiniment toutes nos représentations. Job aurait-il pu autrement délaissier ses conceptions naïves d'un dieu construit selon les limites et désirs humains?

Conséquemment à l'absence de consolations et du fait d'une remise en question de notre système symbolique habituel par rapport au divin qui se produit au cours de cette nuit, un lâcher-prise, soit un mouvement spirituel d'abandon qui peut être accompagné d'un doute existentiel et d'un effroi extrême, grandit puissamment en nous et d'une manière inconnaissable par nos facultés. Si nous parvenons à accepter l'agir imprévisible de Dieu, tel qu'il est en son mystère<sup>396</sup>, une invincible confiance émerge<sup>397</sup>. Et cette confiance n'est pas basée sur nos talents ou nos réalisations, mais sur notre foi en l'amour infini de Dieu pour nous, qui supporte constamment notre faiblesse.

A travers la nuit de l'esprit, nous commençons à prendre davantage confiance en la miséricorde infinie de Dieu. L'amour divin s'infuse en nous par l'intermédiaire de notre con-

---

<sup>396</sup> Il ne s'agit pas ici de cesser de résister à ce que nous percevons comme répréhensible dans notre agir ou celui de l'autre, mais de chercher à faire la distinction entre les besoins du faux self et ce qui peut correspondre aux potentialités et à l'élan vital du vrai self.

<sup>397</sup> Cette augmentation de la confiance pourrait provenir du travail nouveau de la psyché qui peut s'effectuer suite au lâcher-prise consenti.

sentement à lâcher prise relativement à notre volonté de contrôler la relation avec Dieu, et cette croissance de notre confiance en Dieu nous amène vers l'union transformante.

### 5° – Diminution de l'égoïsme

Au cours de la nuit de l'esprit, un profond désir de laisser partir toutes les formes d'égoïsme encore persistantes s'installe en nous afin de nous libérer de tout obstacle qui pourrait nuire à notre croissance dans l'union divine. Notre auteur réfère à Jean de la Croix pour qui le même feu de l'amour divin, expérimenté péniblement dans la nuit de l'esprit, devient doux et plein d'amour dans l'union transformante qui suit, alors que le désir de Dieu serait de diviniser l'homme, non en lui donnant des rôles spéciaux ou des pouvoirs exceptionnels, mais en lui donnant la capacité de faire une vie toute simple avec un amour extraordinaire<sup>398</sup>. Keating émet cependant une grande réserve sur les prétentions humaines à connaître les plans divins : « *One final word of caution is in order. While we may talk of the divine "plan" and outline the stages of the spiritual journey [...] the only thing we can be absolutely sure of the spiritual journey is that whatever we are expecting to happen will not happen. God is not bound by our ideas*<sup>399</sup>. » Les étapes, décrites par les grands mystiques de la tradition chrétienne, ne peuvent pas nous permettre vraiment de prévoir les péripéties de notre relation à Dieu. Les nuits des sens et de l'esprit peuvent parfois se produire dans l'ordre inverse, s'entremêler ou même être éprouvées simultanément. L'incertitude de notre itinéraire spirituel, consécutif à l'imprévisibilité de l'action divine en nous, de même que le lâcher-prise relativement à toute velléité de contrôle semblent bien faire partie de notre aventure avec Dieu.

### 3.2.3 Les nuits obscures, une grâce divine

Ajoutons, pour terminer cette section à propos des nuits obscures, ce que Keating affirme une douzaine d'années plus tard dans *Manifesting God* :

We can now identify the Night of Sense as a natural mourning process that occurs in response to the loss of something we greatly loved. [...] God is purifying and healing the mixed motivation in our relationship with the divine. Some aspects of that relationship were under the influence of our emotional

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 110-116; 95-100.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 115-116; 99-100.



programs for happiness that translated easily to the spiritual plane when we first undertook the spiritual journey. The time has now come to serve God without seeking reward in the form of spiritual consolation and special proofs of God's approval. We are called to believe in God's love for us on the basis of pure faith. [...] there is no reason to be saddened by the fact that we do not measure up to our idealized image of ourselves and of how we should perform in. That obviously is an ego trip<sup>400</sup>.

Notre auteur considère la nuit des sens comme un processus naturel de deuil envers le créé dont nous avons à nous détacher davantage. Et il estime qu'une guérison se produit, relativement à l'ambivalence des influences inconscientes dues au résidu de faux self qui suit encore l'orant sur son chemin spirituel. Cette nuit est un passage vers une relation à Dieu plus mature, soit celle de la foi pure qui demande plus de gratuité. Nous n'avons donc pas à nous attrister parce que nous ne pensons pas être à la hauteur d'une image idéalisée de nous-mêmes. Cette idéalisation est évidemment l'œuvre du faux self.

Quant à la nuit de l'esprit, Keating avance que l'amour de Dieu ne se fait plus sentir comme avant par l'intermédiaire des consolations découlant de nos exercices spirituels, mais par l'expansion de la foi pure qui s'éclaire graduellement à travers l'obscurité de ce qui nous semble une absence de tout support humain ou divin<sup>401</sup>. Et notre cistercien va même jusqu'à dire qu'il n'y a pas de plus grande grâce divine que la traversée de cette épreuve:

The night of Spirit is a more radical psycho-spiritual treatment [than the night of sense]. According to St. John of the Cross, it is caused by the infusion of Divine love. [...] there is no greater grace than the Night of Spirit. For one thing, we know at last that it is not in ecstatic experiences or highly enlightened states that the essence of Contemplative Prayer resides, but rather in the purification of our own psychological and collective unconscious. This deep purification releases the graces stored in what might be called the ontological unconscious<sup>402</sup>[...],

---

<sup>400</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 102-103.

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 104-105.

On constate ici que la traversée de cette nuit ne s'effectue pas nécessairement par ce qui peut nous sembler spectaculaire, inédit ou paranormal. La purification dont il s'agit se fait dans l'inconscient psychologique et aussi relativement aux valeurs profondément enfouies dans l'inconscient collectif et véhiculées par les archétypes spirituels de la culture. Et cette purification plus profonde trouve sa justification dans la libération des potentialités de l'inconscient ontologique et l'illumination qui en découle. Keating affirme justement à ce propos: « *The goal of the Night of Spirit is to bring us to the permanent and continuous awareness of God's presence and of our abiding union with him. Our emotional programs for happiness based on the instinctual needs of the child have finally found their true home: God is our security, God is our Beloved, God is our freedom*<sup>403</sup>. » La traversée de cette seconde nuit nous fait donc accéder de plus en plus à une prise de conscience continue de la présence de Dieu et de notre union permanente avec lui, alors que nous réalisons, suite à une purification encore plus profonde du faux self, que Dieu seul peut répondre adéquatement à notre recherche de bonheur.

Voyons maintenant comment la dynamique psychothérapeutique de la *Centering Prayer*, ainsi que les effets des nuits obscures, tels que perçus par Keating et éprouvés sur le parcours spirituel des contemplatifs, peuvent être compatibles ou non avec les observations de Winnicott.

### 3.3 La compatibilité de la pratique du silence intérieur avec la pensée de Winnicott

Keating, avec ses images de l'escalier en spirale et des fouilles archéologiques, rejoint étonnamment Winnicott dans son travail de psychanalyste, alors que ce dernier doit lui aussi fouiller patiemment dans les matériaux exprimés par la psyché de ses patients, afin de trouver des indices susceptibles d'appuyer ou non ses hypothèses.

Plusieurs passages dans les écrits de Winnicott peuvent se relier au discours keatingnien, mais deux textes nous semblent rejoindre plus particulièrement Keating lorsque celui-ci présente la *Centering Prayer* comme une sorte de psychothérapie. Nous référerons donc premièrement au texte : « The Capacity to be Alone » (1958), parce que la pratique du silence intérieur exige d'abord d'éliminer autant que possible les stimuli extérieurs, et

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 106.

ensuite de se détacher de nos pensées; ce qui exige de la part de l'orant une tolérance certaine à la solitude extérieure et intérieure.

Comme il est question, au cours des années de pratique du silence intérieur, d'une guérison grâce à l'accueil des remontées de l'inconscient, nous considérerons donc ce que Winnicott affirme à ce propos dans son article : « *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up* » (1954), alors qu'il traite des effets de la *régression*\* en psychanalyse.

### 3.3.1 La capacité d'être seul

Winnicott perçoit dans la capacité d'être seul un synonyme de maturité affective et y voit des aspects positifs. Plusieurs facteurs favorisent la capacité d'être seul, mais l'expérience d'avoir été seul en tant que nourrisson ou petit enfant en présence de la mère est fondamentale. Cette solitude semble paradoxale puisqu'il y a la présence d'un autre.

#### 3.3.1.1 Qu'entend-il exactement par le mot « seul »?

Il ne s'agit pas d'une solitude physique<sup>404</sup> ni d'un état de retrait<sup>405</sup>, mais plutôt d'un état d'absence de stimulations extérieures et intérieures constantes. Winnicott écrit : « *In almost all our psycho-analytic treatments there come times when the ability to be alone is important to the patient. Clinically this may be represented by a silent phase or a silent session, and this silence, far from being evidence of resistance, turns out to be an achievement on the part of the patient. Perhaps it is here that the patient has been able to be alone for the first time*<sup>406</sup>. »

Notre auteur mentionne que, dans presque tous les traitements psycho-analytiques, arrive un moment où la capacité d'être seul devient importante pour le patient, et qu'une phase silencieuse, pas vraiment explicable par une résistance du patient, survient. Winnicott

<sup>404</sup> Il écrit : « *It will be appreciated that actually to be alone is not what I am discussing. A person may be in solitary confinement, and yet not be able to be alone. How greatly he must suffer is beyond imagination.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The Capacity to be Alone » (1958), *The Maturational Processes* [...], p. 30. [« La capacité d'être seul », *De la pédiatrie* [...], p. 206.]

<sup>405</sup> D'après la théorie de Winnicott, l'individu qui a été victime de grossiers empiètements peut réagir en se retirant des relations avec les autres, afin de préserver le noyau de son self d'un viol. Le retrait implique d'être en relation avec des objets subjectifs, ce qui donne l'impression que l'individu est seul dans son monde, mais en fait il s'agit plutôt d'une incapacité d'être vraiment seul au sens où Winnicott l'entend ici. Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 45-46.

<sup>406</sup> D. W. WINNICOTT. « The Capacity to be Alone [...], p. 29. [p. 205].

constate que ce temps de silence représente un accomplissement pour son patient, et que c'est probablement pour ce dernier la première fois de sa vie qu'il est capable d'être seul<sup>407</sup>. Et le psychanalyste ajoute:

When alone in the sense that I am using the term, and only when alone, the infant is able to do the equivalent of what in an adult would be called relaxing. The infant is able to become unintegrated, to flounder, to be in a state in which there is no orientation, to be able to exist for a time without being either a reactor to an external impingement or an active person with a direction of interest or movement. The stage is set for an id experience. In the course of time there arrives a sensation or an impulse. In this setting the sensation or impulse will feel real and be truly a personal experience<sup>408</sup>.

L'auteur parle d'un état qui pour un adulte serait une relaxation. L'enfant est capable de devenir non intégré et d'être sans orientation, en cessant pour un moment d'être en réaction à des empiètements extérieurs ou d'être préoccupé, soit en intérêt ou en mouvement dirigé vers l'extérieur. Winnicott donne l'exemple de la relaxation éprouvée entre adultes après un rapport sexuel<sup>409</sup>. Être capable de savourer une absence de pulsions, à ne rien penser, dire ou faire, en présence de quelqu'un capable aussi d'apprécier cet état, est selon l'auteur une expérience saine en soi. Alors, la situation est établie pour que l'enfant fasse l'expérience d'avoir des pulsions qu'il sentira vraiment réelles et personnelles. Pour le bébé, la mère est là à proximité mais elle le laisse jouer librement sans interférer en aucune manière, de sorte qu'il n'a pas à réagir à ses gestes. L'enfant peut alors être attentif à ses propres pulsions, grâce au fait qu'il se sent sécurisé par la présence de sa mère; ainsi il peut se centrer sur lui-même. Autrement dit, le fait que la mère soit dans les environs sans interagir, permet à l'enfant de se sentir exister sans être inquiet de son absence. Il peut se laisser être et expérimenter un état intermédiaire sans interaction avec elle, si ce n'est de savoir qu'elle est là parce qu'il l'entend ou la voit. Cela permet la transition entre l'état où il est comme existant à travers ou par l'intermédiaire de la mère, et un état où il a intériorisé suffisamment de bonnes relations avec elle pour se sentir sécurisé, même pendant son absence temporaire.

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 29. [p. 205.]

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 34. [p. 210-211.]

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 31. [p. 207]

### 3.3.1.2 Les bons objets intériorisés

Winnicott utilise le langage des travaux de Mélanie Klein<sup>410</sup> et avance que la capacité d'être seul reposerait également sur l'existence dans la réalité psychique de bons objets intériorisés<sup>411</sup> ou de bonnes relations avec la mère qui ont été intériorisées et sont suffisamment bien établies et sur lesquelles l'enfant peut s'appuyer face à l'angoisse de la solitude. Ainsi, l'enfant peut être confiant dans le présent et l'avenir de sorte qu'il est capable d'être heureux même en l'absence d'objets et de stimulations externes; et cela grâce à ces moments de solitude avec la mère, qui font partie des soins maternels suffisamment bons, et qui ont permis à l'enfant de prendre progressivement confiance en un environnement bienveillant<sup>412</sup>. Mais qu'en est-il à un stade plus primitif, alors que de bonnes relations avec la mère n'ont pas encore été intériorisées suffisamment, et que pour le bébé la mère fait encore psychiquement partie de lui ? Winnicott écrit: « *Being alone in the presence of someone can take place at a very early stage, when the ego immaturity is naturally balanced by ego-support from the mother. In the course of time the individual introjects the ego-supportive mother and in this way becomes able to be alone without frequent reference to the mother or mother symbol*<sup>413</sup>. »

L'auteur affirme que l'immatunité du moi du nourrisson est compensée par le support du moi offert par la mère, et que, avec le temps, l'enfant introjecte ce moi qui le supporte. En effet, la mère suffisamment bonne, lorsqu'elle n'est pas directement en contact étroit avec son bébé, sait reconnaître instinctivement que son enfant a besoin de sentir sa proximité et d'être rassuré par la régularité de sa réapparition, après de courts moments d'absence. Puis, avec le temps, l'enfant peut intérioriser cette mère qui sait si bien supporter son moi, en lui transmettant son calme et sa propre sécurité face à l'absence d'une stimulation cons-

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 31-32. [p. 208.]

<sup>411</sup> « La constitution du monde interne de l'enfant s'appuie essentiellement pour Klein sur les processus introjectifs. " Le bébé, dit-elle, après avoir incorporé ses parents, les sent comme des personnes vivantes à l'intérieur de son corps, de cette façon concrète dont sont vécus les fantasmes de l'inconscient profond; ses parents incorporés sont, pour sa pensée, des objets " internes " ou " intérieurs "... Un monde intérieur s'édifie ainsi dans la pensée inconsciente de l'enfant, un monde qui correspond à ses expériences réelles et aux impressions qu'il reçoit des gens et du monde extérieur, mais qui est modifié par ses propres fantasmes et pulsions. " [...] ». Cf., *Le concept de père interne* (page consultée le 1 avril 2016), [http://benhur.telug.quebec.ca/SPIP/filigrane/squelettes/docs/vol11\\_no2\\_automne/dAthanassiou-popesco.pdf](http://benhur.telug.quebec.ca/SPIP/filigrane/squelettes/docs/vol11_no2_automne/dAthanassiou-popesco.pdf).

<sup>412</sup> D. W. WINNICOTT. « The Capacity to be Alone [...], p. 31-32. [p. 208.]

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 32. [p. 208-209.]

tante. En grandissant, l'enfant devient davantage capable d'être seul, sans la présence immédiate et continuelle de la mère ou sans des objets de transition (toutou, doudou, etc.) qui symbolisent assez clairement son affection pendant qu'il devient de plus en plus indépendant.

### 3.3.1.3 La scène primitive

La capacité d'être seul se fonde aussi sur l'aptitude à affronter les sentiments suscités par la scène primitive<sup>414</sup>. L'enfant prend conscience que ses parents sont liés entre eux indépendamment de lui et peut éprouver la peur d'être abandonné. La capacité d'être seul dans ces circonstances implique que l'enfant ait ressenti suffisamment l'affection de ses parents dans le passé, pour que son développement érotique ait atteint une maturité qui lui permette de s'identifier à chacun d'eux<sup>415</sup>.

### 3.3.1.4 Le développement de la capacité d'être seul

Winnicott utilise ensuite les mots « Je suis seul » pour montrer les étapes de l'élaboration de la capacité d'être seul<sup>416</sup>. Pour être à l'étape du « Je », il faut que l'enfant ait atteint une bonne maturité affective et ait réussi son intégration, c'est-à-dire à coordonner affectivité et motricité, pris conscience des limites de son corps et du fait que ses pulsions ne proviennent pas du monde extérieur. Le self émerge alors de la fusion maternelle et le moi commence à s'organiser. Le nourrisson peut faire la différence entre moi et non-moi, et sa vie intérieure peut maintenant exister.

Avant l'étape du « Je suis<sup>417</sup> », le nourrisson est tout à fait sans défense. La mère qui est suffisamment bonne s'identifie à son bébé et est capable de maintenir un environnement protecteur et rassurant. C'est seulement à cette condition que l'enfant peut acquérir plus

---

<sup>414</sup> « Souvent, dans le fantasme de la scène primitive, l'enfant s'identifie à l'un des partenaires. Soit le " passif ", soit " l'actif ". Il interprète alors la relation sexuelle des parents comme une scène agressive de laquelle résulte pour lui un fantasme d'abandon énorme (Sentiment de l'enfant face à la scène primitive dont il se sent exclu). Période de cauchemars, de besoin d'affection de la part de la mère... C'est à cette période qu'il demande à dormir dans le lit parental. » Cf., (page consultée le 1 avril 2016), *Complexe d'Œdipe*, <http://psychiatrieinfirmerie.free.fr/infirmiere/formation/document/psychologie/oedipe.htm>.

<sup>415</sup> D. W. WINNICOTT. « The Capacity to be Alone [...], p. 31. [p. 207-208.]

<sup>416</sup> Il ne s'agit pas de référer nécessairement à la première utilisation de ces mots par l'enfant, comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent en référant à l'organisation du moi présentée par Winnicott dans « Ego Integration in Child Development » (1962).

<sup>417</sup> L'étape du « Je suis » se situe entre 3 et 6 mois et se relie à l'atteinte de la position dépressive. Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 44.

de confiance en lui, parce que la mère s'identifie au moi de l'enfant et est très attentive à ses besoins. Alors l'enfant atteint l'étape du « Je suis » dans son développement en tant qu'individu et cet état représente mentalement pour lui une existence établie dans un milieu bienveillant.

Les mots « Je suis seul » représentent que, malgré les absences répétées<sup>418</sup> de sa mère, l'enfant se rend compte que celle-ci revient tout le temps et qu'il n'a pas à craindre sa disparition. Il sait qu'il peut avoir confiance en elle, ce qui le rend capable d'être seul pour une durée limitée<sup>419</sup>.

### 3.3.1.5 La relation au moi

Winnicott attache une grande importance à cette relation particulière de soutien du moi de l'enfant par celui de la mère. Il l'appelle « ego-relatedness », « relation au moi », parce qu'il veut la distinguer de la relation au ça. Il y voit la base de l'amitié et soupçonne aussi que s'y forment les différents facteurs qui favorisent le transfert au cours duquel une confiance s'établit, et amène à se confier à un autre, comme si c'était un parent ou un ami. La relation au moi est très calme et s'établit entre deux personnes dont l'une au moins est seule. La présence de chaque personne importe à l'autre dans cette relation qui diffère de la relation pulsionnelle où le moi est sans cesse perturbé dans son rôle de régulateur entre les pulsions et l'environnement.

Pourquoi est-il important, afin que se développe la capacité d'être seul, que quelqu'un soit présent sans pourtant vouloir contrôler la situation ? L'auteur avance que les pulsions du ça peuvent renforcer un moi déjà fort ou affaiblir un moi déjà faible, d'où l'importance, dans le cadre de ce qu'il nomme une relation au moi, du support de la mère qui par la force de son moi vient soutenir celui de l'enfant et le sécuriser. Winnicott écrit : « *It will now be seen why it is important that there is someone available, someone present, although present without making demands; the impulse having arrived, the id experience can be fruitful, and the object can be a part or the whole of the attendant person, namely the mother. It is only under these conditions that the infant can have an experience which*

---

<sup>418</sup> Ce serait aussi grâce à ces absences temporaires et répétées que l'enfant peut faire une différence entre une mère qui est près de lui et une mère qui est partie. C'est parce qu'elle s'absente de temps à autre qu'il peut acquérir la notion de présence.

<sup>419</sup> D. W. WINNICOTT. « The Capacity to be Alone [...], p. 32-33. [p. 209.]

*feels real*<sup>420</sup>. » Dans ce passage, l'auteur explique que c'est lorsque le nourrisson est au prise avec sa pulsion que l'expérience instinctuelle peut porter ses fruits, et que pour l'enfant, l'objet dans la relation peut être une partie de la mère ou la mère en totalité. C'est seulement dans ces conditions qu'un enfant peut avoir une expérience qu'il ressent comme réelle. Nous interprétons que Winnicott veut souligner l'importance de laisser l'espace libre (« *without making demands* ») à l'enfant, malgré le soutien nécessaire que la mère doit apporter à son moi, pour qu'il se sente exister indépendamment d'elle et ne développe pas une fausse personnalité caractérisée par la soumission. L'enfant serait alors en situation pour se rendre compte qu'une pulsion quelconque qu'il ressent provient bien de son corps et non de sa mère, si celle-ci ne cherche pas à contrôler cette pulsion. Et ainsi, il devient possible à l'enfant de découvrir sa pulsion de vie personnelle<sup>421</sup>. Pour illustrer pensons à l'allaitement. La pulsion de se nourrir vient de l'enfant seul en présence de la mère. La mère, en laissant le temps au nourrisson de ressentir sa pulsion et en répondant seulement ensuite à ses gestes, lui permettra de se rendre compte qu'il existe indépendamment d'elle et que sa pulsion est réelle, puisqu'il reçoit une réponse non immédiate qui lui permet de faire la différence entre sa pulsion à lui et ce qui vient d'ailleurs (la réponse de la mère qui présente le sein).

En résumé, la capacité d'être seul se fonde, selon Winnicott, dès les premiers mois de la vie alors que l'enfant émerge lentement de la fusion maternelle, grâce à l'habileté de la mère suffisamment bonne qui sait doser très graduellement la durée des moments de séparation. Ainsi le bébé ne se perd pas dans la solitude parce qu'elle est trop absente, ni dans l'étouffement parce qu'elle est omniprésente. L'enfant construit alors progressivement un sentiment de continuité interne, d'existence propre, et de confiance qui lui permet de prendre peu à peu de l'autonomie. Par la suite, il est alors très important de laisser progressivement l'enfant interagir avec l'extérieur sans qu'il soit toujours en présence de la mère, afin qu'il ressente le besoin de recourir aux souvenirs intériorisés de celle-ci et de ses soins pour édifier encore plus son environnement interne qui le rend davantage apte à être seul. Selon Winnicott, cette étape est franchie avant l'introjection de la mère, et l'état

---

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 33-34. [p. 210-211.]

<sup>421</sup> Nous pouvons voir ici un lien intéressant entre la capacité d'être seul en présence d'un autre, la découverte de l'altérité de la mère et la sienne propre par l'enfant, de même que le sens critique que ce dernier aura développé à l'âge adulte face aux valeurs de groupes d'appartenance.



de solitude implique toujours la présence de quelqu'un d'autre<sup>422</sup>. Il veut dire par là qu'au début la mère est présente réellement, et qu'ensuite, graduellement, l'enfant se crée un environnement interne qui peut lui permettre de plus en plus d'être seul sans la présence réelle; et finalement, grâce aux souvenirs des bonnes relations avec sa mère qu'il a intériorisés, l'enfant est capable d'être loin physiquement de sa mère en référant inconsciemment à la mère introjectée.

Voyons maintenant en quoi les discours, keatingnien et winnicottien, peuvent converger ou diverger, en identifiant certains points du texte « The Capacity to be Alone », qui nous semblent rejoindre ou s'opposer plus étroitement à la pratique du silence intérieur.

### **3.3.1.6 Points de convergence et de divergence du texte « The Capacity to be Alone » par rapport à la dynamique cyclique de la *Centering Prayer***

#### **Points de convergence**

##### **1 – Absence de stimulations**

Précisons d'emblée que la capacité d'être seul dont parle Winnicott, c'est-à-dire d'accéder à un état de non orientation et de relaxation qui permet d'accepter et de tolérer temporairement dans le silence et en présence de quelqu'un l'absence de stimulations extérieures, est essentielle dans la pratique du silence intérieur.

##### **2 – Non pas un état de retrait.**

La solitude dont parle Winnicott n'est pas un état de retrait, de même que l'état mental propre au silence intérieur. En effet, dans la première étape du cycle propre à la *Centering Prayer*, même si l'orant accueille tout ce qui accède à sa conscience, il évite de réagir émotivement et priorise plutôt le détachement des pensées.

##### **3 – Accompagnement silencieux et sans empiètement**

L'enfant développe la capacité d'être seul grâce à un accompagnement silencieux et sans empiètement de sa mère, qui sait comment lui procurer un environnement rassurant. Pour ce qui est de la *Centering Prayer*, les débutants sont accompagnés par des initiés capables d'instaurer un climat de confiance par leur seule présence calme et silencieuse, dans le

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 33-34. [p. 210-211.]

respect des convictions et du cheminement spirituel de chacun. En facilitant ainsi aux débutants l'accès à cette forme d'intériorisation, ces initiés effectuent, sur le plan spirituel pour des adultes, un accompagnement analogue à celui de la mère<sup>423</sup> avec son enfant.

#### **4 - Effets positifs du silence**

Soulignons les effets positifs (« an achievement...to be alone ») résultant de l'accès à une phase silencieuse chez les patients de Winnicott, et parallèlement le bien-être et le calme ressentis dans la seconde étape de la dynamique cyclique de la *Centering Prayer*. Winnicott parle, en effet, d'un état de détente tant pour l'enfant que les patients adultes qui n'ont plus à être en réaction à des stimuli; ce qui correspond au bien-être et à la paix associés au sentiment de retour chez soi, « a sense of coming home, of well-being » mentionné par Keating.

#### **5 - Support de la présence silencieuse**

Winnicott indique que l'enfant est en situation propice à une « id expérience », soit un contact avec ses pulsions. L'auteur souligne l'importance capitale, à ce moment-là, du support de la mère<sup>424</sup> dans la relation au moi avec son enfant, qui commence à ressentir plus personnellement les émotions, alors que s'effectue la défusion maternelle.

Parallèlement, dans la troisième étape de la dynamique cyclique de la *Centering Prayer*, surviennent les remontées de l'inconscient et leur évacuation dans la quatrième étape, alors que l'orant peut bénéficier, par le seul fait de leurs présences silencieuses, d'un support du facilitateur ou des autres priants.

#### **6 - Référence à de bons objets intériorisés**

Mentionnons aussi que la capacité d'être seul, selon Winnicott, se développe à mesure que l'individu intériorise de bons objets, et que parallèlement la pratique du silence inté-

---

<sup>423</sup> Il ne s'agit pas du tout pour le facilitateur de materner l'autre. Il n'y a pas vraiment de débutants et de vétérans dans la relation à Dieu. Chaque personne a une aventure unique avec Dieu puisqu'il s'agit d'amour.

On peut voir aussi une convergence avec le rôle du psychanalyste envers son patient, mais dans ce cas, le faux self du patient est plus ancré et le rôle de l'analyste diffère, – nous y reviendrons plus loin avec le prochain texte de Winnicott– ; le patient peut entrer en régression grâce à la mise en place par l'analyste d'une situation qui le met en confiance, et lui rappelle l'accompagnement sans empiètement de la mère suffisamment bonne.

<sup>424</sup> L'enfant peut sentir le support de la mère seulement par le fait de sa présence calme et silencieuse ou tout simplement par son regard affectueux et sécurisant.

rieur utilise également, par l'usage d'un mot « sacré » choisi par le priant, une référence plus ou moins directe<sup>425</sup> à ses bonnes expériences relationnelles intériorisées.

### **7 - Diminution graduelle des appuis sur de bons objets intériorisés**

Dans la relation au moi avec son bébé, la mère apporte un support essentiel à son développement, alors que l'enfant ne dispose pas encore suffisamment de bons objets intériorisés. Par la suite, la mère suffisamment bonne diminue graduellement son support. Elle évite ainsi la formation d'une personnalité soumise, et favorise le développement de l'autonomie de son enfant face à la découverte du monde.

Parallèlement, au cours du cheminement spirituel avec la pratique de la *Centering Prayer*, le support de la somme des expériences spirituelles de diverses cultures ou traditions religieuses avec leurs représentations du divin peut être apporté, mais cet encadrement doit aussi être relativisé pour laisser place graduellement et librement à l'inédit de la relation personnelle de chacun avec la Transcendance<sup>426</sup>.

### **8 – Reconnaître en soi-même sa bonté fondamentale et sa capacité d'aimer**

On peut voir finalement une certaine convergence à propos du sentiment d'abandon éprouvé par l'enfant relativement à la scène primitive. On se souvient que la capacité d'être seul de l'enfant se développe davantage s'il peut s'identifier à chacun de ses parents sur le plan érotique grâce à l'amour reçu d'eux.

L'orant peut éprouver aussi une aridité sur le plan de sa spiritualité affective et se sentir abandonné de Dieu. Ce sentiment peut s'amplifier davantage lorsqu'il reçoit par exemple, le témoignage de priants qui ont une intense relation amoureuse à Dieu.

Le dialogue et l'amitié avec ces témoins de la foi en l'amour infini de Dieu pourrait susciter le goût de connaître leur expérience dans le silence intérieur, et favoriser ainsi la découverte en soi-même de ce potentiel transcendant, dont parle Keating, pour aimer et se laisser aimer de Dieu.

---

<sup>425</sup> Même si le mot sacré peut faire référence parfois à l'affection envers des personnages bibliques, sur le plan psychologique c'est l'amour ou le bien-être ressenti et intériorisé au cours du holding et du handling, et plus tard projeté sur ces personnages, qui est à la base de cette affectivité et de la capacité d'être seul.

<sup>426</sup> L'intérêt et l'engagement de Thomas Keating au niveau du dialogue intra et interreligieux vient confirmer son ouverture face à une certaine relativisation des doctrines théologiques en fonction des cultures.

### **Point de divergence**

#### **La dynamique diffère un peu.**

L'inconscient de l'enfant est beaucoup moins chargé de souvenirs traumatisants que celui de l'adulte. Le développement de la capacité d'être seul de l'enfant peut donc se faire beaucoup plus facilement, puisqu'elle ne nécessite pas une phase de purification de même importance.

#### **3.3.1.7 Points de convergence et de divergence du texte « The Capacity to be Alone » par rapport aux nuits obscures du cheminement spirituel**

Nous présentons les points de convergence et de divergence par rapport aux nuits séparément de ceux concernant la dynamique cyclique, afin d'en faciliter la compréhension, mais retenons que rien d'autre ne justifie cette séparation qui présente l'inconvénient de revenir parfois sur des caractéristiques déjà mentionnées.

Nous tenons aussi à souligner que notre intention, dans cette recherche ne se veut aucunement réductrice de l'expérience de Dieu au cours des nuits, mais est seulement de faire ressortir une certaine cohérence entre la spiritualité des nuits obscures et les observations de Winnicott, afin d'apporter un peu d'éclairage si possible aux pèlerins sur leur chemin spirituel.

### **Points de convergence**

#### **1 - Absence d'orientation dans l'intentionnalité et l'action**

Winnicott caractérise le fait d'être seul par un état de non orientation dans l'intentionnalité et l'action; c'est-à-dire d'un arrêt de stimulations extérieures ou intérieures constantes en présence d'un autre, et conséquemment d'absence de réactions. Cet état de non orientation et de non réaction se relie au sentiment de perte et d'aridité, et à la diminution du goût pour le créé ressenti au cours des nuits obscures. De plus, cet état de non orientation et de non réaction que Winnicott a observé tant chez le patient adulte – « *an achievement...to be alone* » – que chez l'enfant, rappelle l'attitude d'abandon ou de lâcher-prise, qui s'installe lors de la traversée de la nuit des sens. En effet, aux prises avec l'impossible tâche de satisfaire adéquatement des besoins excessifs de sécurité, de contrôle et d'estime de soi, l'orant est amené au cours de cette nuit à s'abandonner en toute

confiance à la Transcendance, malgré la peur de l'inconnu et de l'insécurité qu'elle peut susciter, tout comme l'enfant a à s'abandonner aux soins de sa mère.

## **2 - Modification du mode relationnel**

Pour favoriser la capacité d'être seul de l'enfant, et son passage à un état plus indépendant, la mère suffisamment bonne diminue graduellement sa présence continue et ses interactions avec l'enfant. Plus tard au cours du sevrage, l'enfant s'oppose généralement à ce développement déplaisant et insécurisant dans la relation maternelle, mais lorsqu'il apprend avec le temps à accepter la situation, il apprécie beaucoup la nourriture solide plus énergétique.

La dynamique au cours de la nuit des sens est semblable, selon Keating, alors que l'orant a à consentir à un passage, celui d'un mode nouveau et plus intense de relation à Dieu détaché des sens, de la rationalité, des consolations<sup>427</sup>, et libéré de la domination par les émotions. Nous pouvons voir ici une convergence avec le troisième fruit de la nuit de l'esprit, alors que Dieu se révèle à l'orant dans le silence d'une manière immensément supérieure comme étant l'infini, l'incompréhensible et l'ineffable.

## **3 - Bons objets intériorisés et goût de l'intimité avec Dieu**

Pour Winnicott, la capacité d'être seul est basée sur l'existence dans la réalité psychique de bons objets intériorisés. Au cours de la nuit des sens, l'orant a le goût d'être seul en intimité avec Dieu, puisque les représentations de Dieu peuvent référer à l'amour ressenti, par exemple lors de bonnes relations parentales qui ont été intériorisées.

## **4 - Relation au moi et infusion d'amour divin**

La capacité d'être seul, selon Winnicott, est un indice de maturité affective, et cette maturité augmente grâce à la relation au moi que la mère entretient avec l'enfant. L'éloignement progressif de la mère suffisamment bonne peut être éprouvant pour l'enfant habitué à plus de proximité, mais la modification du mode relationnel l'amène à découvrir plus de liberté et d'autonomie dans la relation.

---

<sup>427</sup> « *What has ended is their overdependence on the senses and reasoning in order to pray. God is offering them a more intimate relationship; if they would not reflect on their anxious feelings, they would begin to perceive it. [...] The night of sense is a period of weaning from the consolations that characterized the beginning of our relationship with God. The solid nourishment of pure faith is an acquired taste, like solid food for the weaned child.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 69.

Pour Keating, les sentiments d'absence de Dieu et d'abandon, éprouvés au cours des nuits obscures, se modifient, grâce à une infusion d'amour divin, qui amène graduellement le priant vers une relation à Dieu plus mature, où la rétribution dans le rapport à Dieu laisse place de plus en plus à la gratuité.

### **5 - Fidélité maternelle et confiance en la fidélité divine**

En utilisant symboliquement les mots « Je », « Je suis. », et « Je suis seul. », Winnicott exprime que l'enfant acquiert progressivement, au cours de son développement affectif, une capacité d'être seul. Cette capacité est devenue de plus en plus grande grâce à une mère qui était fiable et revenait tout le temps, malgré ses absences plus fréquentes ou de plus en plus longues. L'enfant a ainsi développé la confiance de ne pas être abandonné par celle qui l'aime.

De même, au cours des nuits obscures, l'orant subit l'angoisse de l'absence de consolations et de la remise en question de ses repères théologiques. C'est d'abord par la médiation de l'amour ressenti dans la relation maternelle et ensuite au cours de l'appropriation des Écritures<sup>428</sup> que l'orant peut garder l'espoir et la confiance en la grâce et la fidélité de Dieu.

### **Points de divergence**

#### **1 - Amour humain et amour divin**

Dans l'établissement de ce qui nous semble converger entre Keating et Winnicott à propos des nuits, une analogie est posée entre le rôle de la mère avec l'enfant et le rôle de Dieu avec l'orant. Même si on considère que l'amour maternel prend sa source dans l'amour divin, il n'en demeure pas moins que la comparaison est limitée puisque pour Keating l'amour divin est infini, alors que pour Winnicott l'amour humain ne l'est pas.

#### **2 - Différence dans les postulats**

Keating pose Dieu qui intervient aux cours des nuits afin d'expliquer la dynamique de ces périodes de transformation. Winnicott reconnaît seulement l'existence d'un vrai self

---

<sup>428</sup> Par l'expression « appropriation des Écritures » nous entendons que l'orant peut prendre conscience graduellement en écoutant des témoins de la foi ou en pratiquant la *lectio divina*, que les témoignages concernant la relation à Dieu le concernent intimement et l'appellent à une croissance dans sa propre spiritualité.

au potentiel mystérieux<sup>429</sup>, capable de guérir la personne<sup>430</sup>, d'accepter la bonté en lui<sup>431</sup>, et de reconnaître toute l'importance de l'amour inconditionnel<sup>432</sup>. Cette divergence provient de la différence des horizons épistémologiques entre la théologie et la psychanalyse, et ne disqualifie donc pas du tout l'éclairage psychologique que Winnicott peut apporter.

Après cette analyse de la dynamique de la *Centering Prayer* et des nuits obscures, en rapport avec les observations et réflexions de Winnicott à propos de la capacité d'être seul, nous pouvons retenir que le texte de notre psychanalyste apporte un bon éclairage sur cette forme d'intériorisation sans créer de tensions pouvant mettre en doute le bien-fondé de la pratique du silence intérieur. Nous allons maintenant considérer un deuxième texte de Winnicott : « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up » (1954), afin de vérifier jusqu'à quel point les effets thérapeutiques du silence intérieur peuvent trouver une correspondance dans les observations de notre psychanalyste.

### 3.3.2 La place de la régression dans la psychothérapie

Reprenons l'analyse comparative des discours keatingnien et winnicottien avec un rappel du cas de la patiente au faux self très précoce, qui a servi d'illustration au deuxième chapitre. Notre psychanalyste écrit :

This case had originally presented itself as one of the first category of classification, but although the diagnosis of psychosis would never had been made by a psychiatrist, an analytical diagnosis needed to be made that took into account a very early development of a false self. For treatment to be effectual

---

<sup>429</sup> « *In the development of the individual infant living arises and establishes itself out of not-living, and being becomes a fact that replaces not-being, as communication arises out of silence.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...], p. 191. [p. 166.] (Déjà cité au chapitre 2)

<sup>430</sup> « *This patient has made considerable progress since this paper was read. [...] there has been no major disturbances of the patient's regression to a certain very early stage and subsequent forward movement towards a new existence as a real individual who feels real.* » Cf., D.W. WINNICOTT. « Mind and its Relation to the Psyche-Soma [...], p. 252. [p. 77.] (Déjà cité au chapitre 2)

<sup>431</sup> « *The moral educator depends for success on there being that development in the individual child that enables the child to accept this God of the moral educator as a projection of the goodness that is part of the child and of his actual experience of life.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Morals and Education [...], p. 94. [p. 57.] (Déjà cité au chapitre 2)

<sup>432</sup> « *I will cooperate with anyone who can help to mend my abnormality, provided I am first of all accepted and loved as I am.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Basis for Self in Body [...], p. 15. (Déjà cité au chapitre 2)

there had to be a regression in search of the true self. Fortunately in this case I was able to manage the whole regression myself, that is to say, without the help of an institution. I decided at the start that the regression must be allowed its head, and no attempt, except once near the beginning, was made to interfere with the regressive process which followed its own course. [...] It was a matter of about three or four years before the depth of the regression was reached, following which there started up a progress in emotional development. There has been no new regression<sup>433</sup>.

La première catégorie de patients dont parle l'auteur réfère à des cas où les malades éprouvent des difficultés dans le cours habituel de leur vie familiale, et suppose l'existence d'une vie de famille pendant la période de pré-latence, de même qu'un développement satisfaisant dans les stades infantiles primitifs<sup>434</sup>. Or, Winnicott constate que les soins au tout début de la vie n'ont sans doute pas été satisfaisants pour cette patiente et qu'il fallait tenir compte du développement précoce d'un faux self. Il avance alors que dans des situations semblables, où un faux self s'est installé très tôt, il faut une régression afin de rechercher le self véritable et que le traitement soit efficace.

Dans ce cas particulier, il semble bien que la mise en marche du processus régressif n'a pas nécessité l'aide de services institutionnels spécialisés, et que la patiente a pu régresser sous la seule supervision du psychanalyste, le processus suivant son propre cours sans que Winnicott ait à intervenir ou presque<sup>435</sup>. Il ajoute, qu'après environ quatre ans, le fond de la régression ayant été atteint, un progrès s'est alors amorcé dans le développement affectif et qu'il n'y eut pas de nouvelle régression. À partir de ces observations, il nous apparaît qu'une régression peut être thérapeutique dans les cas de fausses personnalités, et que le psyché-soma est doté d'un étonnant potentiel d'autoguérison, puisqu'il a la capacité de régresser de lui-même, ou presque, et de remettre en marche un développement affectif sain. La régression n'est donc pas pathologique, mais implique un retour temporaire sur le développement du psyché-soma, afin de tenter la correction de quelque chose. Que se passe-t-il au juste ? Winnicott écrit:

---

<sup>433</sup> D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression [...], p. 280. [p. 133.]

<sup>434</sup> Au début de ses recherches, Freud choisissait des cas où la régression n'était pas nécessaire parce que la situation primitive de maternage, à laquelle Winnicott accorde une très grande importance, était supposée acquise, d'où cette première catégorie de patient. *Ibid.*, p. 284-285. [p. 138-139.]

<sup>435</sup> On se souvient que Winnicott affirmait devoir toucher à sa patiente en lui tenant la tête, une technique non approuvée par l'ensemble des psychanalystes d'aujourd'hui. Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 86-87.



Before I explain what I mean I must explain my use of the word regression. For me the word regression simply means the reverse of progress. This progress itself is the evolution of the individual, psyche-soma, personality, and mind with (eventually) character formation and socialization. Progress starts from a date certainly prior to birth. There is a biological drive behind progress.

It is one of the tenets of psycho-analysis that health implies continuity in regard to this evolutionary progress of the psyche and that health is maturity of emotional development appropriate to the age of the individual, maturity that is to say in regard to this evolutionary process<sup>436</sup>.

L'auteur précise d'abord son utilisation du mot « régression » qui signifie simplement une inversion dans le progrès de la formation de la personnalité d'un individu, progrès qui commence certainement avant la naissance et est dirigé par une pulsion biologique. Winnicott réfère ensuite à la perception psychanalytique de la santé en tant que continuité dans l'installation progressive de la psyché dans le soma, de sorte qu'une maturité du développement affectif, en rapport avec ce progrès et l'âge de l'individu, est atteinte au cours de sa croissance.

L'auteur fait remarquer cependant que la pulsion biologique à l'origine de ce progrès ne peut s'arrêter sans raison pour laisser place à ce retour qu'implique la régression. Après réflexion, le psychanalyste continue:

For this progress to be reversed there has to be in the individual an organization which enables regression to occur.

We see :A failure of adaptation on the part of the environment that results in the development of a false self. A belief in the possibility of a correction of the original failure represented by a latent capacity for regression which implies a complex ego organization.

Specialized environmental provision, followed by actual regression.

New forward emotional development,<sup>437</sup> [...].

L'auteur affirme qu'une organisation particulière doit exister dans l'individu pour que la régression s'effectue. Il précise quatre caractéristiques :

1- Il y a eu une défaillance<sup>438</sup> suffisante de l'environnement qui a produit un faux self.

<sup>436</sup> D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression [...], p. 280. [p. 134.]

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 280. [p. 134.]

2- Il faut aussi que l'individu ait une croyance dans une correction possible de la carence ou défaillance primitive. Cette confiance se manifeste par une capacité latente (inconsciente selon notre interprétation) pour régresser, et nécessite l'existence d'une organisation complexe du moi<sup>439</sup>.

3- Le processus est favorisé aussi par un milieu spécialisé<sup>440</sup> à cette fin.

4- Un développement affectif nouveau peut se mettre en marche à partir de là.

L'auteur précise qu'il ne s'agit pas de voir une régression à chaque fois qu'un comportement infantile apparaît dans une anamnèse. Il ajoute que le terme régression en psychanalyse implique l'existence d'un moi organisé et la menace d'un chaos pour le patient. La complexité du processus nécessiterait une étude approfondie du passé de chaque patient, mais notre psychanalyste affirme néanmoins que c'est comme si la personne espérait l'avènement de conditions favorables afin qu'apparaisse l'occasion d'un développement affectif nouveau, rendu impossible ou difficile en raison d'une carence de l'environnement dans l'enfance. Winnicott écrit: « *It will be seen that I am considering the idea of regression within a highly organized ego-defense mechanism, one which involves the existence of a false self. In the patient referred to above this false self gradually became a "caretaker self" and only after some years could the caretaker self become handed over to the analyst, and the self surrender to the ego*<sup>441</sup>. » Notre psychanalyste considère la régression dans le cadre d'un mécanisme de défense du moi très organisé qui implique l'existence d'un faux self. De plus, on constate que le faux self en vient à lâcher prise et à s'en remettre au moi qui a été renforcé par l'aide du psychanalyste. Et après des années d'effort, ce moi plus fort permet au vrai self de rencontrer la défaillance environnementale sans que ce qui reste du système de défense du faux self ne se reconstruise. Winnicott continue:

---

<sup>438</sup> Il faut interpréter que la défaillance représente de multiples moments d'inadaptation de l'environnement.

<sup>439</sup> Nous interprétons que cette organisation complexe implique que le moi soit assez fort pour qu'existe la volonté d'entrer en soi-même et de remonter dans le passé malgré les craintes du chaos, de l'effondrement et de l'annihilation.

<sup>440</sup> Winnicott mentionne, plus loin dans ce même texte, que les cures psychanalytiques qui mettent en jeu une régression clinique sont bien plus difficiles, tout au long de leur déroulement, que celles qui n'exigent pas une adaptation spécialisée de l'environnement. Les personnes qui ont eu un maternage suffisamment bon dans les premiers mois de leur vie, peuvent donc guérir beaucoup plus facilement. *Ibid.*, p. 290. [p. 144.]

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 281-282. [p. 135.]

One has to include in one's theory of the development of a human being the idea that it is normal and healthy for the individual to be able to defend the self against specific environmental failure by a *freezing of the failure situation*. Along with this goes an unconscious assumption (which can become a conscious hope) that opportunity will occur at a later date for a renewed experience in which the failure situation will be able to be unfrozen and re-experienced, with the individual in an environment that is making adequate adaptation. The theory is here being put forward of regression as part of a healing process, in fact, a normal phenomenon that can properly be studied in the healthy person. In the very ill person there is but little hope of new opportunity. In the extreme case the therapist would need to go to the patient and actively present good mothering, an experience that could not have been expected by the patient<sup>442</sup>.

Pour l'auteur, il est théoriquement sain qu'un individu soit capable de défendre le self contre une carence spécifique de l'environnement en gelant cette situation de carence. Winnicott avance aussi que l'individu pose inconsciemment une hypothèse qui peut devenir pour lui un espoir conscient, c'est-à-dire que se présentera ultérieurement l'occasion d'une nouvelle expérience où la situation de carence sera dégelée et revécue d'une manière thérapeutique. C'est par l'intermédiaire du processus de la régression que, d'après Winnicott, cette situation peut être retrouvée et revécue dans des conditions où le milieu environnant fait l'adaptation nécessaire, en apportant d'une façon appropriée l'équivalent des soins qui ont manqué. La régression est donc vue comme un phénomène normal<sup>443</sup>, faisant partie d'un processus de guérison pouvant même être étudié chez une personne en bonne santé. Pour les personnes très malades, le processus régressif est peu probable. Il faudrait que le thérapeute offre l'équivalent du maternage suffisamment bon qui a fait défaut, une expérience qui pourrait paraître bizarre au patient.

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 281-282. [p. 135.] Winnicott souligne.

<sup>443</sup> Winnicott précise qu'une régression organisée est parfois prise pour un repli pathologique et pour des clivages défensifs variés, alors que ces différents états se rattachent à la régression en tant qu'organisations défensives. La régression tient son caractère thérapeutique du fait qu'à la différence des autres organisations défensives, elle porte l'espoir d'un dégel et d'une adaptation adéquate, bien que retardée, de l'environnement présent. « [...] *an organized regression is sometimes confused with pathological withdrawal and defensive splittings of various kinds. The states are related to regression in the sense that they are defensive organizations. The organization that makes regression useful has this quality distinct from the other defence organizations in that it carries with it the hope of a new opportunity for an unfreezing of the frozen situation and a chance for the environment, that is to say, the present-day environment, to make adequate though belated adaptation.* » *Ibid.*, p. 283-284. [p. 137.]

Winnicott ajoute que l'individu normal éprouve de diverses façons des défaillances de l'environnement, mais que le gel de la situation de carence ne se produit que dans les cas où il y a suffisamment d'intensité émotionnelle. Ainsi, un traumatisme vécu dans la petite enfance peut être réactivé plus tard au cours des relations interpersonnelles, alors que l'anxiété peut induire à régresser à la même qualité instinctuelle qui existait au moment de la fixation du traumatisme. L'auteur précise qu'il s'agit là de cas pathologiques ordinaires où une régression peut conduire au choc émotionnel en un point précis de l'histoire d'un individu. Pour illustrer sa pensée, il rapporte le cas d'un petit garçon de deux ans, qui au moment de l'amygdalectomie, avait reçu un lavement d'abord de sa mère, et ensuite de la part d'infirmières qui durent le tenir. Le choc émotionnel fut tel que le développement affectif de l'enfant en a été sérieusement perturbé. L'auteur mentionne que dès l'âge de cinq ans, l'enfant présentait des troubles graves de constipation. Il est question ensuite, pour cet enfant, de refoulement et de *compulsion de répétition*\*. Winnicott précise qu'il n'a pas suffi à ce petit garçon de revivre le traumatisme primitif pour entraîner des modifications, mais que celles-ci se sont produites grâce à l'aide qu'il lui a apportée par ses interprétations à propos de ce traumatisme au cours du transfert, alors que l'émotion était à nouveau ressentie<sup>444</sup>.

Plus loin dans ce même article, l'auteur affirme que dans les cas moins pathologiques l'individu en régression peut aussi revenir à des expériences plus heureuses de son enfance. Il parle alors de deux types de régression, l'une référant aux situations de carences primitives, et l'autre à des situations de succès: « *There has thus the idea of two kinds of regression in respect of instinct development, the one being a going back to an early failure situation and the other to an early success situation*<sup>445</sup>. » Dans le premier type apparaît un système de défense, le faux self, et dans le deuxième type ce sont des souvenirs de la dépendance à la mère. Le processus de la régression donne donc accès à des souvenirs bons et mauvais par rapport au développement de la liberté personnelle, et aussi à des souvenirs bons et mauvais se rapportant à l'adaptation de l'environnement relativement aux besoins du moi et du ça dans l'histoire de l'individu. Alors, Winnicott pose une autre hypothèse qui ne fait pas l'unanimité parmi ses collègues : « [...] *toward the theoretical*

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 282. [p. 136.]

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 281-283. [p. 135-136.]

*beginning there is less and less of personal failure, eventually only failure of environmental adaptation*<sup>446</sup> ». Selon cette supposition, au fur et à mesure que la régression ramène la personne vers son début théorique, il y a de moins en moins de souvenirs d'échecs qui lui sont personnellement imputables; et le processus atteint ensuite, dans l'histoire de l'individu, une époque où il y a uniquement des souvenirs à propos des défaillances imputables à l'environnement. Cette époque se rapporte à la dépendance de l'enfant, alors qu'il dépend complètement<sup>447</sup> de l'environnement pour la réception de soins et de leur qualité plus ou moins perturbatrice. Winnicott écrit:

[...] It is from psychosis that the patient can make spontaneous recovery, whereas psychoneurosis makes no spontaneous recovery and the psychoanalyst is truly needed. In other words, psychosis is closely related to health, in which innumerable environmental failure situations are frozen but are reached and unfrozen by the various healing phenomena of ordinary life, namely friendships, nursing during physical illness, poetry, etc<sup>448</sup>.

L'auteur avance que l'individu peut guérir spontanément, sans qu'un psychanalyste soit nécessaire, lorsqu'il s'agit de cas psychotiques. Contrairement à la psychonévrose, la psychose est proche de la santé, et dans cet état d'innombrables situations d'échec de l'environnement sont gelées, alors que dans la psychonévrose les traumatismes sont plus sévères et le psychanalyste est vraiment indispensable. Dans les situations plus près de la santé, le processus régressif peut donc atteindre, dégeler et guérir par lui-même les blocages reliés aux souvenirs traumatiques, grâce à divers phénomènes curatifs de la vie ordinaire<sup>449</sup>, comme les relations d'amitié, les bons soins fournis au cours de maladies physiques, la poésie, etc.<sup>450</sup>.

---

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 282. [p. 136.]

<sup>447</sup> « *Absolute Dependence. In this state the infant has no means of knowing about the maternal care, which is largely a matter of prophylaxis. He cannot gain control over what is well and what is badly done, but is only in a position to gain profit or to suffer disturbance.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship1 (1960) », *The Maturation Processes* [...], p. 46. [p. 246.]

<sup>448</sup> D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression [...], p. 283-284. [p. 137-138.]

<sup>449</sup> Winnicott a décrit le cas de la régression d'un jeune garçon qui s'est effectuée en grand partie dans sa famille. Les parents, guidés souvent à distance par le psychanalyste, ont joué un rôle capital auprès de leur fils au cours de sa régression qui a duré plus de six ans. Cf., D. W. WINNICOTT, « Regression as therapy illustrated by the case of a boy whose pathological dependence was adequately met by the parents », *British*

L'auteur nous fait remarquer ensuite qu'au cours du processus régressif jusqu'au stade de la dépendance totale, il y a une très nette analogie entre les interactions qui peuvent provenir de l'analyste ou du milieu, et les soins de maternage donnés par les parents, surtout ceux de la mère avec son petit enfant. Ces interactions sont donc d'une importance extrême, de même que le climat de stabilité qui donne confiance et qui doit aussi s'y rattacher. Au cours de la régression jusqu'à l'état du *narcissisme primaire\**, il n'y a plus dans l'univers psychique du patient que lui-même en tant que petit enfant en présence de sa mère avec ses techniques de maternage. Et Winnicott mentionne un autre stade de régression encore plus avancé: « *In primary narcissism the environment is holding the individual, and at the same time the individual knows of no environment and is at one with it*<sup>451</sup>. » Il n'y a donc plus dans le monde intérieur du patient qu'une seule personne, le patient lui-même en état de fusion maternelle, même si pour un observateur extérieur il y a le patient et le psychanalyste<sup>452</sup>.

#### **Winnicott résume ainsi sa thèse :**

- 1 - La psychose est reliée aux défaillances de l'environnement pendant les premières étapes du développement émotionnel. Le sentiment de futilité et d'irréalité provient de l'existence d'un faux self protecteur du vrai self.
- 2 - La situation analytique reproduit les techniques de maternage de l'enfance et de la prime enfance, et les soins spécialisés de l'analyste, en raison de leur stabilité inspirent confiance et invitent à la régression.
- 3 - Étant placé dans un environnement qui rappelle l'état originel heureux du narcissisme primaire, le processus régressif permet à la psyché de faire un retour organisé à la double dépendance du nourrisson, c'est-à-dire une dépendance quant à la réception et aussi quant à la qualité des soins.

---

Journal of Medical Psychology, 1963, 36, 1.[ « De la régression considérée comme thérapie (1963) », *De la pédiatrie* [...], p. 334-352. ]

Voir aussi: « [...] *when an orthodox psycho-analysis of a child is successful there is an acknowledgement to be made by the psycho-analyst that the parents' home, relations, helpers, friends, etc., did nearly half the treatment* ». Cf., D. W. WINNICOTT, « Dependence in Infant-Care, in Child-Care, and in the Psycho-Analytic Setting » (1963), *The Maturation Processes* [...], p. 255. [p. 251.]

<sup>450</sup> D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression [...], p. 282-285. [p. 136-138.]

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 283-284. [p. 137.]

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 286. [p. 140.]

4 - À partir du narcissisme primaire, il est possible au patient de progresser à nouveau dans son développement affectif, son vrai self étant en mesure de faire face à des situations de carence de l'environnement sans avoir recours à une organisation défensive qui utilise un faux self<sup>453</sup>.

5 - La psychose ne peut être soulagée qu'en offrant au malade un milieu spécialisé en rapport étroit avec sa régression.

6 - Le progrès de la psyché à partir de la nouvelle position, le vrai self s'en remettant (« surrendered ») au moi total, peut être étudié en fonction des processus complexes de croissance individuels<sup>454</sup>.

**L'auteur décrit les étapes de la régression :**

1. The provision of a setting that gives confidence.
2. Regression of the patient to dependence, with due sense of the risk involved.
3. The patient feeling a new sense of self, and the self hitherto hidden becoming surrendered to the total ego. A new progression of the individual processes which had stopped.
4. An unfreezing of an environmental failure situation.
5. From the new position of ego strength, anger related to the early environmental failure, felt in the present and expressed.
6. Return from regression to dependence, in orderly progress towards independence.
7. Instinctual needs and wishes becoming realizable with genuine vitality and vigour<sup>455</sup>.

**Ces étapes montrent comment les choses se déroulent en pratique.**

1 - On procure d'abord au patient un environnement qui lui inspire confiance.

2 - Le patient peut alors accepter de descendre en lui-même jusqu'à l'état de dépendance, le risque encouru [chaos, effondrement et annihilation] étant dûment pesé.

3 - Avec le temps, grâce à cette situation, le patient éprouve ensuite un sentiment nouveau<sup>456</sup> du self, et la vraie personnalité qui était jusqu'à présent cachée peut s'abandonner

---

<sup>453</sup> Nous interprétons ici qu'en remontant à l'état du narcissisme primaire qui précède les défaillances environnementales, il est possible de progresser à nouveau si le moi est renforcé suffisamment par les soins et le support de l'analyste mentionnés à l'étape 2.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 286-287. [p. 140-141.]

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 286-287. [p. 140-141.]

<sup>456</sup> Winnicott précise que c'est aussi en reproduisant involontairement ou non une situation de carence que l'effet est bénéfique. L'analyste peut, en effet, tenter très soigneusement d'apporter l'adaptation qui a fait défaut aux besoins du patient régressé, et pourtant c'est par la reproduction de petites défaillances de l'environnement primitif que le patient peut reprendre contact, peut-être pour la première fois avec une

au moi total<sup>457</sup>; et une nouvelle progression des processus individuels qui s'étaient arrêtés se remet en marche.

4 - Une situation de carence de l'environnement se dégèle.

5 - Le moi étant dans une position plus forte, la colère associée à la carence primitive de l'environnement est ressentie au présent et exprimée.

6 - Le patient revient de l'état régressif dépendant pour ensuite progresser méthodiquement vers l'indépendance.

7 - Les besoins et les désirs instinctuels peuvent se réaliser avec une vitalité et une vigueur authentiques.

Winnicott précise que ces étapes constituent un processus cyclique qui se répète inlassablement au cours de la régression afin qu'advienne la guérison, et il poursuit en ajoutant que la nature humaine est telle, que la fuite dans une apparente bonne santé, avec un faux self, ne peut pas être un état satisfaisant. L'état psychotique avec un vrai self caché reste donc très inconfortable et se maintient à moins que la personne réalise qu'un état plus satisfaisant est possible, et qu'elle trouve le courage d'entreprendre une psychothérapie. Une régression assistée d'un thérapeute peut alors permettre d'écarter la situation originelle de carence et d'ouvrir la voie à un développement plus sain<sup>458</sup>.

Notre psychanalyste apporte ensuite quelques observations fondamentales au sujet de la régression organisée pour la dépendance. Il souligne la souffrance de ses patients du fait

---

blesse, et exprimer la colère jamais extériorisée. « *Anger belonging to the original environmental failure situation [...] is being felt perhaps for the first time, and the analyst may now have to take part by being used in respect of this failures rather than of this successes. This is disconcerting unless it is understood. The progress has been made through the analyst's very careful attempt at adaptation, and yet it is the failure that at this moment is singled out as important on account of its being a reproduction of the original failure or trauma.* » *Ibid.*, p. 289-290. [p. 143.]

<sup>457</sup> Nous pensons que le moi, sous l'influence des transformations du self, n'est plus dans une posture ambivalente, c'est-à-dire distorsionnée simultanément en fonction du faux self et du vrai self. Alors, le noyau du self (ou vrai self) subissant moins l'influence de la partie faux self de la personnalité, peut lâcher prise et s'abandonner à ce moi nouveau et plus fort parce qu'unifié davantage en fonction du vrai self. Notre interprétation s'appuie sur l'affirmation de Winnicott en ce sens, lorsqu'il avance : « [...] *while the individual's operational centre is in the false self there is a sense of futility, and in practice we find the change to the feeling that life is worthwhile coming at the moment of shift of the operational centre from the false self to the true self, even before full surrender of the self's core to the total ego* ». Pour l'auteur, il y a un sentiment de futilité tant que le centre opérationnel de l'individu se trouve dans le faux self. En effet, il observe en pratique que le sentiment de futilité cède sa place à des expressions comme « la vie vaut la peine », au moment où le centre opérationnel passe du faux self au vrai self, et cela même avant que le noyau du self accepte de s'abandonner complètement au moi total. *Ibid.*, p. 291-292. [p. 145.]

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 286-287. [p. 140-141.]



de la précarité de la dépendance, et précise que le pire pour eux provient du sentiment de futilité et d'irréalité. Winnicott écrit:

This is not to deny that in a localized way extreme satisfaction can be derived from the regression experience. This satisfaction is not sensuous. It is due to the fact that regression reaches and provides a starting-place, what I would call a place from which to operate. The self is reached. The subject becomes in touch with the basic self-processes that constitute true development, and what happens from here is felt as real. The satisfaction belonging to this is so much important than any sensuous element in the regression experience that the later need not be more than mentioned<sup>459</sup>.

On constate ici qu'une très grande satisfaction peut être ressentie intérieurement et de manière localisée, suite à l'expérience de la régression. Ce bien-être extrême ne provient pas des sens physiques, mais du fait que le processus régressif amène le patient à un nouveau point de départ que l'auteur qualifie de lieu d'où l'on peut opérer. Le self est atteint<sup>460</sup> et le sujet peut alors entrer en contact avec les processus fondamentaux à la base de la formation de sa vraie personnalité. À partir de là, ce qui se passe ensuite est ressentie comme réel puisque ces processus constituent le développement authentique de cette personne. En retrouvant son self authentique<sup>461</sup>, les processus individuels qui s'étaient arrêtés se remettent alors en marche, puisque le patient est maintenant en mesure de faire face

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 290-291. [p. 144.]

<sup>460</sup> Le self est atteint et non le vrai self, puisque pour Winnicott le vrai self ne peut être altéré par le monde extérieur. Nous interprétons que le processus régressif, en remontant dans le passé de l'individu jusqu'à l'état du narcissisme primaire, permet au dynamisme du vrai self de se manifester par la médiation du self, sans que la situation de carence primitive de l'environnement l'entrave à nouveau provoquant le renforcement du faux self. C'est par une relation au moi du patient que le psychanalyste peut le fortifier et corriger la défaillance dans la relation primitive au moi qui ne fut pas suffisamment bonne.

<sup>461</sup> Winnicott rapporte, en exemple, un fait qui nous semble se relier à la fois à la capacité d'être seul et à la formation du faux self : « *In one vitally important hour near the beginning of such a treatment I remained and knew I must remain absolutely still, only breathing. This I found very difficult indeed, especially as I did not yet know the special significance of the silence to my patient. At the end the patient came round from the regressed state and said: " Now I know you can do my analysis."* » Il mentionne qu'au début d'un traitement, en lien avec la régression, d'un certain patient, il eut la conviction qu'il devait rester complètement immobile, malgré le malaise que cela pourrait provoquer. Et finalement, après cette période de silence qui semble avoir duré plusieurs minutes, le patient a décidé de lui faire confiance. On se souvient de l'importance de laisser temporairement l'enfant seul en présence de quelqu'un, afin que l'absence de stimuli extérieurs permette à l'enfant de prendre contact avec les pulsions de son self. Le silence joue un rôle important ici. Nous interprétons que ce temps de silence signifie le contraire de l'empiètement et exprime le respect pour le patient à qui on laisse le temps d'exister et de reprendre contact avec ce qu'il y a de plus profond en lui, son vrai self. *Ibid.*, p. 289-290. [p. 143.]

aux carences de l'environnement, sans avoir recours à une organisation défensive pour protéger son vrai self.

Ce point de départ, où le sujet entre en contact avec son vrai self, nous semble le lieu d'une guérison. Il serait intéressant de pouvoir reconnaître concrètement les étapes par lesquelles une personne se dirige vers ce point. Winnicott était tenu à la discrétion professionnelle et n'a pas été très explicite à ce sujet. Pour pallier la brièveté des illustrations concrètes fournies par notre psychanalyste nous utiliserons, pour terminer cette section, ce qu'a écrit une patiente de Winnicott, Margaret Little, trente ans après son traitement<sup>462</sup>. Ce témoignage nous permettra d'établir des liens avec la thèse de Winnicott et de réaliser comment les étapes de la régression peuvent se présenter dans un cas réel.

Margaret, malgré son apparence normale, dissimulait une angoisse intense et de nombreuses inhibitions. Elle n'était pas sûre de son identité. Après une dizaine d'années de traitements psychanalytiques, elle était toujours confrontée à son angoisse psychotique et submergée par la rage, la culpabilité, la détresse et le désespoir. Elle savait qu'on n'avait jamais touché à ses vrais problèmes. C'est alors qu'elle fut très intéressée, étant elle-même psychanalyste, par les écrits de Winnicott relativement à la réparation en fonction de la défense maternelle organisée contre la dépression<sup>463</sup>, de même qu'à propos des traumatismes de naissance. Dès le début de son analyse avec Winnicott, la terreur d'annihilation totale, qu'elle avait déjà éprouvée avec d'autres psychothérapeutes est apparue. À la première séance, elle s'était roulée en boule sous une couverture, et était incapable de bouger ou de parler. Winnicott garda le silence jusqu'à la fin de la séance et lui dit: « Je ne sais pas, mais j'ai l'impression que, pour une raison que j'ignore, vous me tenez à l'écart. » Elle se rendit compte beaucoup plus tard qu'elle était en retrait, barricadée du monde extérieur en se faisant aussi petite et effacée que possible. Winnicott relia l'angoisse de sa patiente à la survie et à l'identité.

Au cours des séances suivantes, elle revécut l'expérience traumatisante de la naissance. Ceci confirma Winnicott dans son idée qu'elle se trouvait dans un état extrêmement infantile, et que pour qu'un développement affectif normal soit possible, il fallait éventuellement une régression jusqu'au stade même de la vie prénatale. Elle rapporte que rien ne se

---

<sup>462</sup> J. - P. LEHMANN, *op. cit.*, p. 78.

<sup>463</sup> La mère de Winnicott était elle-même dépressive; ce qui l'a sans doute aidé à comprendre le cas de Margaret.

passait dans la première moitié de chaque séance. On peut faire le lien ici avec la première étape de la régression où il est très important de mettre la personne en confiance. En effet, elle était incapable de parler avant d'avoir trouvé un état de stabilité et d'être sûre de ne pas être questionnée. Elle explique que c'était comme si elle avait besoin de faire entrer en elle ce que Winnicott apportait de silence et de calme. Cela était tout à fait à l'opposé de l'environnement où elle avait vécu dans l'angoisse toute son enfance, du fait de l'angoisse et de l'hostilité de sa mère. Margaret affirme que c'était impossible pour elle d'imaginer sa mère dans un état de préoccupation maternelle primaire. Winnicott interprète que l'enfant que cette dernière attendait était important pour elle, mais qu'elle ne pouvait y penser que comme faisant partie d'elle-même. Cette mère angoissée était complètement désordonnée et imprévisible. Margaret explique que, suite au comportement de sa mère durant sa petite enfance, elle a connu de constantes perturbations qui se caractérisaient encore à l'âge adulte par une non-intégration.

Margaret avait deux façons de se défendre contre les intrusions de sa mère. Elle pouvait se retirer intérieurement et maintenir envers elle-même un support (un holding), comme ce qu'elle a fait lors de la première séance avec Winnicott. Elle pouvait aussi s'identifier à sa mère et partager son délire sur un état illusoire d'unité, consécutif à sa non-intégration. Margaret a pris conscience plus tard, en soignant des patients borderline, de ses propres phases délirantes qui apparaissaient plus clairement dans le transfert avec Winnicott. Inconsciemment pour Margaret, Winnicott représentait sa mère dans le transfert. Ce dernier ne lui a jamais parlé de délire mais l'acceptait et la rejoignait à ce niveau en autorisant le passé de sa patiente à être le présent. Cette autorisation et cette acceptation de la part du psychanalyste nous semble situer la patiente entre la première et la seconde étape de la régression. Le holding de Winnicott s'effectuait à la fois sur le plan psychique et physique. Au cours de la relation avec sa patiente, il apportait son soutien en gardant un contact continu sur le plan affectif à tous les niveaux. Margaret rapporte aussi que physiquement son soutien pouvait, par exemple, se traduire par le fait de lui tenir les deux mains serrées entre les siennes pendant de longues heures, presque comme un cordon ombilical, tandis qu'elle était allongée, silencieuse, inerte, renfermée, enragée ou en larmes, endormie et quelquefois rêvant. Le lien avec les techniques de maternage, le retour au narcissisme primaire, et le renforcement du moi par le support de la relation au moi, dont

il est question dans la thèse de Winnicott, est visible ici; nous pouvons reconnaître tout le travail et la progression que fait la psyché au cours des étapes trois et quatre de la régression.

Selon Margaret, Winnicott accordait toujours beaucoup d'importance au besoin de revenir d'une régression profonde à la vie ordinaire parce que pour lui la régression à la dépendance pouvait permettre la survie du patient. L'indispensable continuité de Winnicott, dans la situation transférentielle, a permis à Margaret de vivre sa toute petite enfance et son enfance au lieu de revivre celle de sa mère. Elle précise que le fait d'atteindre les niveaux les plus précoces de la position schizo-paranoïde<sup>464</sup> dans un cadre contrôlé, sans danger ni menaces de représailles, lui a permis de parvenir à un point de départ nouveau à partir duquel elle a pu poursuivre son développement jusqu'à la position dépressive et la position œdipienne. On reconnaît ici le « surrendered », le lâcher-prise qui devient possible à la troisième étape de la régression et conduit, par le dégel des blessures de l'étape quatre, à l'expression des traumatismes au cours de la cinquième étape. Margaret ajoute aussi que les secteurs psychotiques et non psychotiques présents en elle s'étaient désormais fermement liés les uns aux autres, ce que nous interprétons comme un mouvement vers la santé, puisqu'il y a progrès vers l'intégration, et donc recul du faux self.

Margaret rapporte que vers la fin de son analyse, Winnicott lui donna une interprétation qui eut pour elle la même qualité de révélation que l'observation qu'il lui avait faite à propos de l'état angoissé et chaotique de sa mère. Il relia sa terreur d'annihilation au fait que sa mère, en étant incapable de la percevoir comme un être indépendant d'elle, lui avait déjà fait expérimenter à répétition une mort psychique et qu'elle avait survécu malgré tout. Margaret reconnâtra seulement plus tard qu'elle avait été annihilée avant même d'exister, et qu'elle ne se sentait pas comme une personne à part entière, mais plutôt comme l'appendice de quelqu'un d'autre. Dans ses commentaires sur sa régression, elle affirme finalement que le processus régressif prend naissance dans le vrai self, cette partie qui peut encore espérer voir s'inverser la défaillance originelle, grâce à l'adaptation appropriée de l'analyste à ses besoins. Et ce retour est terrifiant parce qu'il remémore la peur

---

<sup>464</sup> La position paranoïde-schizoïde correspond à une période précédant la position dépressive et marquée par l'anxiété de persécution et le repli sur soi. Cf., J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS. *Position paranoïde, Vocabulaire de la psychanalyse*, (page consultée le 1 mars 2016), [http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc220.html#toc290,1981](http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc220.html#toc290,1981).

de l'état le plus précoce de non-intégration, d'annihilation répétée et d'abandon au moment de la détresse.

Ajoutons maintenant, pour compléter la présentation des étapes de la régression décrites par Winnicott, qu'au cours de ce processus, l'analyste joue en quelque sorte, comme nous l'avons déjà mentionné, le rôle de la mère suffisamment bonne qui s'identifie à son enfant. Il peut favoriser ainsi la guérison en acceptant une relation psychique fusionnelle avec son patient, tout en étant capable de se situer simultanément à deux niveaux au cours du transfert : celui de la réalité, et celui du patient régressé. C'est par une attitude interactive d'encouragement et d'acceptation, en tenant compte avec beaucoup de vitalité des besoins de son patient, que l'analyste laisse sentir à l'analysant qu'il le comprend et peut produire l'étincelle d'un nouveau départ dont il est question à la troisième étape de la régression<sup>465</sup>.

À la quatrième étape du processus régressif, les situations de carences, résultant d'une inadaptation de l'environnement aux besoins de l'individu depuis l'enfance, sont remémorées. Et à la cinquième étape, le moi, grâce à sa nouvelle position de force, est capable de gérer au présent la colère éprouvée autrefois relativement aux situations de carence, et de l'exprimer. Au cours de l'étape six, l'individu peut devenir plus indépendant à mesure qu'il revient de sa régression. Finalement, à l'étape sept, le patient voit ses besoins et désirs instinctuels se réaliser avec une vitalité et une vigueur authentique.

Winnicott conclut en formulant un principe fondamental de l'existence : ce qui provient du vrai self est ressenti comme réel et plus tard comme bon, quelle que soit sa nature, même agressive; ce qui se produit dans la personne en réaction aux empiètements de l'environnement est ressenti comme irréel, futile, et plus tard comme mauvais, même si c'est satisfaisant sensuellement<sup>466</sup>.

Relevons à présent les éléments du processus régressif à la dépendance qui s'accordent ou s'opposent aux caractéristiques psychothérapeutiques de la *Centering Prayer*.

---

<sup>465</sup> J. - P. LEHMANN, *op. cit.*, p. 78-83.

<sup>466</sup> « [...] which proceeds from the true self feels real (later good) whatever its nature, however aggressive; that which happens in the individual as a reaction to environmental impingement feels unreal, futile (later bad), however sensually satisfactory ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression [...], p. 291-292. [p. 145.]

### 3.3.2.1 Points de convergence et de divergence du texte « *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up* » par rapport à la dynamique cyclique de la *Centering Prayer*

#### Points de convergence

##### 1- Effets thérapeutiques d'une reprise de contact avec les traumatismes inconscients

Par le détachement des pensées, la *Centering Prayer* invite à lâcher prise et à abandonner temporairement notre volonté de contrôle ou de rationalisation excessive concernant les remontées de l'inconscient. En permettant l'accès à la conscience et l'accueil des blessures du passé, cette pratique favorise avec le temps une guérison : [...] *healing process* [...] *interior space opens up within us*<sup>467</sup> [...] ».

Winnicott réfère de son côté à des cas cliniques de régression où la reprise de contact du patient avec des traumatismes refoulés a conduit également, après quelques années de traitement, à une guérison : « [...] *healing process*<sup>468</sup> [...] », et « [...] *genuine vitality and vigour*.<sup>469</sup> »

##### 2- Importance de la confiance en des effets bénéfiques de la *Centering Prayer* et de la régression

La persévérance en des effets bénéfiques à long terme de la pratique du silence intérieur, et en une guérison par l'accueil des remontées de l'inconscient, exige du priant une grande confiance en la compétence et l'honnêteté des maîtres spirituels qui présentent la *Centering Prayer*.

De même, Winnicott identifie des conditions pour que ses patients entrent dans le processus thérapeutique de la régression, et il parle alors lui aussi d'une confiance ou d'une croyance du patient (« *belief in ... a correction* »), en la possibilité de guérir, grâce à un retour sur son passé à l'aide de l'analyste. Cette confiance nous semble ressortir aussi à travers son hypothèse lorsqu'il parle d'une croyance « *unconscious assumption which can become a conscious hope* », c'est-à-dire que le patient suppose ou souhaite inconsciemment qu'il y ait une guérison et cela devient un espoir, une confiance au niveau conscient.

##### 3- Régression et transfert dans la pratique du silence intérieur

<sup>467</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 42 et 50.

<sup>468</sup> D. W. WINNICOTT. « *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression* [...], p. 281-282. [p. 135.]

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 286-287. [p. 140-141.]

Keating compare les effets du silence intérieur aux effets ressentis lors d'un transfert en psychanalyse. De son côté, Winnicott rapporte amplement les développements affectifs nouveaux de ses patients, grâce au transfert<sup>470</sup> lors d'une régression.

Dans les deux cas, nous pouvons voir l'importance du transfert qui exige de la personne un lâcher-prise, afin que sa psyché puisse revivre au présent, grâce à un moi renforcé, certains traumatismes inconscients sans établir de défenses et s'engager sur une voie de guérison. Ce lâcher-prise peut s'effectuer lorsque la personne est placée dans une situation de confiance. Keating parle de transfert avec Dieu parce qu'il voit une analogie avec l'analyste dans la psychothérapie. Grâce à la *lectio divina*, le pratiquant de la *Centering Prayer* peut renforcer son moi à mesure qu'il s'approprie des textes concernant la croyance en la bonté fondamentale de la personne humaine – nous référons à la tradition chrétienne –, et qui découle de sa participation à la nature divine.

Le facilitateur de la *Centering Prayer*, sans avoir comme le psychanalyste l'expertise pour traiter des pathologies, remplit auprès des priants un rôle analogue en les mettant simplement en confiance pour qu'ils puissent entrer en eux-mêmes et que le processus régressif se mette en marche spontanément en suscitant le transfert grâce à de bons objets intérieurs.

#### 4 - Réduction des défenses et dégels des situations de carence de l'environnement

Dans la seconde étape du cycle de la *Centering Prayer*, Keating parle des mécanismes de défense du moi qui s'amollissent relativement aux traumatismes d'enfance (« [...] *the hardpan of defense mechanisms [...] begins to soften* »).

Winnicott rapporte aussi un phénomène psychique analogue quand il parle de dégel des blessures (« *unfreezing of an environmental failure situation* »).

#### 5 - Remontées de l'inconscient dans la *Centering Prayer* et dans la régression

---

<sup>470</sup> Le patient a besoin de ressentir à nouveau le traumatisme qui ne peut remonter à la conscience à moins de revivre, grâce au transfert, la situation blessante au présent. (Notre traduction) « *The patient needs to "remember" this [traumatism] but it is not possible to "remember" something that has not yet happened, and this thing of the past has not happened yet because the patient was not there for it to happen to. The only way to "remember" in this case is for the patient to experience this past thing for the first time in the present, that is to say, in the transference.* » Cf., D. W. WINNICOTT, « Fear of breakdown » (1963), *Psycho-analytic Explorations*, Ed. Clare Winnicott, Ray Shepherd & Madeleine Davis, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 92.

Conséquemment au relâchement des défenses, Keating parle dans la troisième étape du cycle, d'une décharge de l'inconscient, soit d'une psyché qui commence à rejeter ses déchets.

De son point de vue, Winnicott parle de reprise de contact du patient avec des blessures enfouies dans l'inconscient, grâce à des reproductions involontaires ou non par l'analyste de certaines carences primitives. Il mentionne aussi un changement profond du patient, soit une transformation du moi (« *shift of the operational centre from the false self to the true self* »), qui s'unifie en fonction du vrai self, d'où le relâchement du mécanisme de défense du moi résultant de l'influence des fonctions défensives du faux self, et le ressenti du passé qui accède maintenant au conscient (« *anger related to the early environmental failure, felt in the present* »).

## 6 - Spontanéité d'effets thérapeutiques même sans thérapeute

La pratique quotidienne de la *Centering Prayer* dans les limites<sup>471</sup> recommandées par Keating permet de reprendre contact spontanément sans thérapeute et sans risques d'être à nouveau blessé, avec les expériences traumatiques du passé et d'en arriver à une guérison. Winnicott avance pour sa part que, dans les cas près de la santé, où de multiples situations d'échec de l'environnement sont gelées, le processus régressif peut atteindre, dégeler et guérir par lui-même les situations de carence de l'environnement, pouvant remonter jusqu'à l'enfance et la prime enfance; et cela sans qu'un psychanalyste soit nécessaire, mais il précise que la guérison se fait, par exemple, grâce à des relations d'amitiés ou à divers soins attentifs et dévoués au cours de maladies physiques.

## 7 - Effets thérapeutiques, tant dans la *Centering Prayer* que dans la régression, de l'accueil des émotions relatives aux traumatismes

---

<sup>471</sup> Notre auteur affirme que si le déchargement de l'inconscient est trop rapide, la durée des séances de silence intérieur peut être réduite, mais la prière ne devrait pas être éliminée complètement à moins qu'il y ait une sérieuse dépression ou des symptômes prépsychotiques. Vingt à trente minutes deux fois par jour semble être la durée normale pour permettre à la psyché de faire son travail. Plus de trois heures par jour requiert généralement la supervision par un guide expérimenté ou par la forme d'encadrement prévue au cours des retraites intensives de la *Centering Prayer*. De retour à la maison, la même intensité ne devrait pas être maintenue en tant que pratique régulière. « *If unloading happens too fast, prayer can be cut back, but only when there is serious depression or prepsychotic symptoms should the prayer be eliminated altogether. Twenty to thirty minutes twice a day seems to be the normal time span to enable the prayer to do its work. More than three hours a day generally requires supervision by an experienced guide or the format of Centering Prayer Intensive Retreats. The same format should not be continued as a regular practice once back at home.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 87-88.



Au cours de la répétition des étapes du cycle, l'orant consent au processus des remontées de l'inconscient et accepte de ressentir courageusement les émotions reliées aux blessures sans savoir ce qui se passe vraiment en profondeur, si ce n'est qu'un mieux-être se fait sentir peu à peu par la suite.

Dans son travail d'analyste, Winnicott avait au cours de la régression de ses patients, à les accompagner pendant des années, dans le transfert, afin de les aider à reprendre contact avec leurs traumatismes inconscients et de tenter une interprétation qui pouvait avoir un effet libérateur.

### **8 - Effets thérapeutiques, tant dans la *Centering Prayer* que dans la régression, de l'expression des émotions relatives aux traumatismes**

Concernant la quatrième étape du cycle de la *Centering Prayer*, en plus de l'accueil des remontées de l'inconscient, Keating souligne l'importance, pour la guérison, d'exprimer les émotions qui s'y rattachent. Il mentionne à ce propos les effets bénéfiques de l'« expérience des pleurs » observés par les Pères du désert.

De son côté, Winnicott rapporte que pendant la régression la colère relative à la remémoration des carences de l'environnement au cours de l'enfance et de la prime enfance, peut être extériorisée.

### **Point de divergence**

#### **Différence dans la situation analytique**

Même si la régression peut s'enclencher spontanément sans l'aide d'un psychanalyste dans les cas de faux self près de la santé, il n'en reste pas moins que nos points de convergence se basent, d'une part, sur des observations tirées principalement de cas cliniques, alors que, d'autre part, la situation analytique, surtout du fait de l'expertise de Winnicott, n'est pas la même que celle des priants de la *Centering Prayer*.

### 3.3.2.2 « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up » (1954) par rapport aux nuits obscures du cheminement spirituel<sup>472</sup>

#### Points de convergence

##### 1 - Spontanéité des nuits et du processus régressif

Les nuits obscures amènent le priant à consentir à une sérieuse déstructuration du faux self, et Keating affirme que la nuit des sens commence assez rapidement<sup>473</sup> lorsque la personne s'engage sur la voie spirituelle en pratiquant le silence intérieur. Winnicott avance de son côté que la présence d'un faux self fermement installé depuis l'enfance nécessite une régression pour que le traitement conduise à une guérison.

Nous voyons une convergence ici dans le fait que, tant pour Keating que pour Winnicott, la présence d'un faux self amène la psyché à déclencher spontanément une régression afin de tenter une réparation; ce qui apporte une certaine explication psychologique (« [...] *there has to be in the individual an organization which enables regression to occur. [...] a latent capacity for regression which implies a complex ego organization. It is from psychosis that the patient can make spontaneous recovery, [...] »*), à l'avènement de ces nuits qui découlent d'une introspection de la psyché et des remontées de l'inconscient qui en résultent.

##### 2 - Un processus thérapeutique laborieux

Les remontées de l'inconscient favorisées par une pratique régulière de la *Centering Prayer* amènent assez rapidement l'orant dans les nuits obscures qui peuvent durer plus ou moins longtemps selon les individus, et au cours desquelles un démantèlement des défenses du faux self s'effectue. De son côté, Winnicott parle d'un accompagnement, au cours du transfert du patient, qui peut durer des années avant que le fond de la régression soit atteint, et qu'un nouveau départ, mettant en marche un développement affectif sain, soit possible.

<sup>472</sup> On pourra parfois constater dans cette section certains recoupements avec les points de convergence de la section précédente, ce qui s'explique par notre présentation séparée de la dynamique cyclique et des nuits qui sont nourries par le déchargement de l'inconscient.

<sup>473</sup> « *The night of sense, John of the Cross asserts, happens "fairly soon" to those who commit themselves to the spiritual journey.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 69.

Nous voyons une convergence dans le fait que, tant dans la *Centering Prayer* que la régression, une guérison peut s'effectuer grâce aux remontées de l'inconscient qui amènent la personne à revisiter ses traumatismes durant une période qui peut durer quelques années.

### **3 - Effets thérapeutiques des nuits et de la régression**

Pour Keating, les nuits ne sont pas pathologiques si l'orant fait preuve d'un goût certain pour la rencontre de Dieu malgré les sentiments de perte et de culpabilité. Au contraire les nuits sont des grâces divines pour une plus grande croissance spirituelle. De même pour Winnicott, le processus régressif est thérapeutique. Il affirme en effet que l'organisation du moi qui rend la régression utile porte avec elle l'espoir (« [...] *the hope of a new opportunity for [...] the present-day environment, to make adequate though belated adaptation.* ») d'un accès au conscient des traumatismes et d'une adaptation appropriée de l'environnement qui permet la guérison, même si c'est à retardement par rapport à la blessure.

### **4 - Potentiel thérapeutique de l'inconscient ontologique keatingnien et du vrai self winnicottien**

La purification profonde des nuits permet le développement des potentialités de l'inconscient ontologique. Nous avons cité plus haut deux passages de notre théologien à ce propos: « *The unloading of the unconscious also refers to the divine energy that dwells within us but has been repressed in the course of the development of the false self.* », et : « *This deep purification releases the graces stored in what might be called the ontological unconscious, [...]* ». De son côté, Winnicott parle d'un deuxième type de régression, qui réfère à l'état de dépendance de l'enfant et aux succès du narcissisme primaire.

Nous voyons une convergence dans l'existence commune d'un potentiel de guérison tant dans l'inconscient ontologique du vrai self keatingnien que dans le « *biological drive* » du vrai self winnicottien.

### **5 - Autoguérison au cours des nuits et du processus régressif**

Les pratiquants de la *Centering Prayer*, sauf exception, cheminent seuls avec leurs remontrances de l'inconscient dans les nuits obscures, sans aide psychologique spécialisée<sup>474</sup>.

De son côté, Winnicott affirme que le patient en régression se retrouve mentalement seul en tant que petit enfant en présence de sa mère représentée par l'analyste avec ses techniques de maternage<sup>475</sup>. À un stade encore plus avancé de régression, le patient est seul avec lui-même dans son monde intérieur, parce que, en tant que nourrisson, il est fusionné à l'environnement dont la mère fait partie (« *In primary narcissism the environment is holding the individual, and at the same time the individual knows of no environment and is at one with it.* »).

Nous voyons une convergence dans le « fait<sup>476</sup> » que, d'une part, la pratique du silence intérieur favorise la mise en œuvre du potentiel thérapeutique de l'inconscient ontologique keatingnien et d'autre part, le « fait » que la régression favorise la mise en œuvre du potentiel du « *biological drive* » ou du vrai self winnicottien. En effet, cette pulsion biologique du vrai self peut organiser et renforcer suffisamment le moi, tout en déconstruisant simultanément le faux self. La psyché peut ainsi retourner sur son passé pour atteindre un nouveau point de départ qui précède les défaillances de l'environnement, et se développer ensuite d'une manière nouvelle et saine, puisque le moi est devenu assez fort pour résister à de nouveaux empiètements sans développer encore une fois un faux self.

## 6 - Effroi mystique et crainte d'une perte d'identité

Keating parle d'un lâcher-prise du self et d'un abandon total, qui augmente puissamment au cours de la nuit de l'esprit, sans que nous ne puissions l'expliquer. L'abandon auquel nous sommes conviés implique un moment de doute existentiel et de frayeur extrême, conséquemment à l'absence de consolations ou de support qui se fait sentir encore davan-

<sup>474</sup> Keating écrit : « *In the model of Centering Prayer, the heart of Christian purification lies in the struggle with unconscious motivations, and the prayer itself encourages the emergence of previously unconscious material. Thus, the spiritual director needs to be prepared for what emerges — not to assume the role of psychotherapist oneself, but to offer encouragement while recognizing when additional expertise may be called for. [...] Thus, there needs to be close cooperation between psychology and spiritual direction. Neurotic and even psychotic symptoms can arise in the course of the spiritual journey, and in some cases there has to be referral for psychological help.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 86.

<sup>475</sup> « *Let me add that for Freud there are three people, one of them excluded from the analytic room. If there are only two people involved then there has been a regression of the patient in the analytical setting, and the setting represents the mother with her technique, and the patient is an infant.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « *Metapsychological and Clinical Aspects of Regression* [...], p. 285-286. [p 140.]

<sup>476</sup> L'usage du mot « fait » réfère ici seulement aux affirmations de Keating et Winnicott, basées pour l'un sur ses observations des priants de la *Centering Prayer*, et, pour l'autre, sur ses observations cliniques.

tage pendant cette nuit. Selon notre théologien, l'atteinte d'un consentement à cet abandon dans l'inconnu, malgré cet effroi mystique face au mystère profond qui habite notre vrai self, fait naître en nous une invincible confiance. Et cette confiance ne se base pas sur nos réalisations, nos rôles sociaux, ou quoi que ce soit d'autre, mais seulement sur notre foi en l'amour infini de Dieu<sup>477</sup>.

Le potentiel qu'accordent nos deux auteurs au vrai self, l'un en termes d'inconscient ontologique et l'autre de pulsion biologique, pourrait ouvrir une piste pour expliquer cette propension au lâcher-prise afin que la fonction défensive du faux self se relâche et que la psyché puisse entreprendre une guérison. Cet abandon peut faire craindre cependant un retour à la situation précédant l'organisation du moi.

À ce propos, le témoignage de Margaret Little nous permet de voir une convergence avec notre psychanalyste lorsqu'elle écrit : « [La régression est] un retour terrifiant vers l'état le plus précoce de non-intégration<sup>478</sup> ». Winnicott mentionne d'ailleurs la résistance de ses patients à entrer en eux-mêmes, lorsqu'ils commencent les séances de psychanalyse. Dans le cas de Margaret, on se souvient qu'elle s'était roulée en boule sous une couverture, et était incapable de bouger ou de parler.

D'après Winnicott, ce retour dont parle Margaret est effrayant parce qu'il réfère à la peur d'effondrement, soit la perte d'unité du self. Cet état non intégré du self, a déjà été expérimenté dans les débuts de l'enfance, alors que dans sa dépendance le nourrisson n'a pas encore séparé le moi du non-moi, et que le moi n'a pas non plus la maturité pour faire face aux stimuli dans son aire d'omnipotence. Et c'est ce souvenir inconscient d'incapacité de tout contrôler qui effraie. Cette peur de l'agonie, dont parle Winnicott – le mot « angoisse » n'est pas assez fort ici – en termes de non intégration, de chute continue, de perte de la personnalisation, de perte du sens de la réalité et de perte de la capa-

---

<sup>477</sup> « *Total self-surrender and abandonment grow mightily, though in a manner hidden from us, in the night of spirit. [...] Since there is no consolation or reassurance from God and since the props on which we used to rely have all been taken away, this surrender may be a moment of existential doubt and dread in extreme. If we can let God be whoever God is and accept whatever he is doing, an invincible trust emerges. Such trust is not based on our good deeds, roles, or anything else. We simply trust God's infinite mercy.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 99.

<sup>478</sup> J. - P. LEHMANN, *op. cit.*, p. 83.

cité    se relier aux objets, est à l'origine d'un système de défense qui devient pathologique dans les cas extrêmes.<sup>479</sup>

### 7 - « Travail d'enfantement<sup>480</sup> » au cours des nuits et de la régression

La purification commencée avec la nuit des sens, s'approfondit au cours de la nuit de l'esprit. L'orant commence à se faire une nouvelle perception de lui-même, conséquemment aux modifications qui s'effectuent en lui relativement à l'influence excessive de ses émotions auxquelles il est porté à s'identifier. Il continue de développer un nouveau rapport aux autres, encore plus dénué d'intérêts personnels. Il perçoit davantage les influences culturelles dans ses représentations de Dieu, et devient beaucoup plus confiant dans sa relation à la Transcendance.

Nous voyons une convergence avec des modifications qui se font au cours des étapes de la régression, et qui évoquent une renaissance selon les expressions winnicottiennes citées plus haut : « *a new sens of self* », « *a new progression of individual process* », « *new position of ego strength* », « *progress towards independence* », et finalement « *genuine vitality* ».

## Points de divergence

### 1 - Différence d'ancrage du faux self entre les pratiquants de la *Centering Prayer* et les patients de Winnicott.

Les pratiquants du silence intérieur n'ont pas nécessairement un faux self fortement installé depuis l'enfance comme les patients de Winnicott, et ceci laisse porter un doute sur le

<sup>479</sup> « [...] in the area of psycho-neurosis it is castration anxiety that lies behind the defences, in the more psychotic phenomena that we are examining it is a breakdown of the establishment of the unit self that is indicated. The ego organises defences against breakdown of the ego-organisation, and it is the ego-organisation that is threatened. But the ego cannot organise against environmental failure in so far as dependence is a living fact. [...] what we see clinically is always a defence organisation, the underlying agony is unthinkable. [...] I contend that clinical fear of breakdown is the fear of a breakdown that has already been experienced. It is a fear of the original agony [unintegrated state, falling for ever, failure of indwelling, loss of sense of real, loss of capacity to relate to objects] which caused the defence organisation which the patient displays as an illness syndrome. [...] In this special context the unconscious means that the ego integration is not able to encompass something ». Cf., D. W. WINNICOTT, « Fear of breakdown [...], p. 92-94.

<sup>480</sup> Paul de Tarse parle d'un travail d'enfantement qui nous laisse voir un lien entre les nuits obscures, l'inconscient ontologique keatingnien, et le processus régressif : « [...] toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. [...] nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente [...] espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec confiance ». Cf., Rm 8, 22-25.

degré de validité des rapprochements que nous faisons. Il n'en reste pas moins cependant que ce qui se passe dans les cas pathologiques peut, en faisant les ajustements appropriés, apporter des renseignements très pertinents sur le fonctionnement de la psyché dans les cas plus près de la santé. En effet, nous avons déjà cité ces mots de Winnicott: « *The theory is here being put forward of regression as part of a healing process, in fact, a normal phenomenon that can properly be studied in the healthy person.* »

## **2 - Les nuits produisent des effets plus profonds qu'une psychothérapie qui s'en remet uniquement aux potentialités humaines.**

Keating affirme qu'avec l'aide de la psychothérapie une partie de l'inconscient peut accéder au conscient. Il ajoute que les effets de la traversée des nuits obscures décrites par Jean de la Croix, tout en s'accordant à la psychanalyse par l'accès à l'inconscient, amènent la personne beaucoup plus en profondeur. En effet, Keating explique que, dans la pratique régulière du silence intérieur, l'orant évite de penser, d'analyser ou de planifier, et que s'il consent à la présence divine en lui dans la foi, il favorise continuellement et à long terme les remontées de l'inconscient, ce qui, à notre avis, ne pourrait être attendu d'une psychothérapie limitée dans sa durée. Keating recommande cependant de graduer le rythme de la pratique avec prudence et modération, afin de ne pas être submergé par un surplus d'émotions<sup>481</sup>. Il avance donc implicitement que la régularité à long terme de la pratique du silence intérieur permet à l'orant, non seulement de guérir ses blessures, mais de libérer davantage le potentiel d'énergies prodigieuses contenus dans l'inconscient ontologique et encore à découvrir<sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> « *With the help of psychotherapy, we might be able to call up some of it [the unconscious]. The dark nights described by John of the Cross go much deeper. [...] When we are not thinking, analyzing, or planning and place ourselves in the presence of God in faith, we open ourselves to the contents of the unconscious. We should do this gradually so as not to be overtaken by an overwhelming explosion of emotion. [...] The unconscious needs to be respected and approached with prudence* ». Cf., T. KEATING. *The Human Condition* [...], p. 19.

<sup>482</sup> « *Besides the dark side of the unconscious, there are all kinds of other awesome energies – for example, natural talents, the fruits of the Spirit, the seven gifts of the Spirit, and divine indwelling itself – that we haven't experienced yet and that are waiting to be discovered.* » Ibid., p. 20.

## CONCLUSION

Au cours de ce chapitre, nous avons apporté des précisions quant à la dynamique thérapeutique de la *Centering Prayer* et décrit la perception keatingnienne des nuits obscures dont parle Jean de la Croix. Afin de pouvoir vérifier la validité du discours psychologique keatingnien relativement à la thérapie, nous avons utilisé principalement deux textes de Winnicott : « The Capacity to be Alone » et « Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up ». Nous avons ensuite recherché des points de rapprochement ou d'éloignement entre les affirmations de Keating et ces deux textes. Sans faire de séparation entre la dynamique cyclique de la *Centering Prayer* et les nuits obscures qu'elle nourrit, il nous apparaît que ces points de convergence et de divergence peuvent se résumer de la façon suivante.

### A) La capacité d'être seul

#### Points de convergence

##### 1 - Le lâcher-prise au cours de la régression et des nuits

La capacité d'accéder à un état de non orientation et de relaxation est essentielle, tant pour la pratique du silence intérieur qu'en psychothérapie afin que l'atteinte d'un état de quiétude favorise la mise en marche du processus régressif. De plus, un état de non orientation et d'absence de réaction rappelle l'attitude d'abandon ou de lâcher-prise propre à la traversée des nuits obscures.

##### 2 - Un détachement du faux self et non pas un état de retrait

Pour Winnicott, la capacité d'être seul n'est pas un état de retrait, c'est-à-dire un état de relation avec des objets subjectifs dans le but de se sentir plus réel; ce qui rappelle le comportement du faux self. La capacité d'être seul nécessite plutôt le détachement des pensées, comme dans la pratique du silence intérieur, afin de ne pas être continuellement en réaction.

De même, la traversée des nuits obscures est un passage qui peut nous rappeler un sevrage. Ce passage exige d'abord le renoncement à tout attachement excessif aux sens, soit à la satisfaction de besoins exagérés de sécurité, de contrôle et d'estime de soi. Cette tra-



versée conduit aussi l'orant à ne plus se laisser manipuler par des émotions reliées au faux self.

### **3 - Accompagnement et support des bons objets intériorisés**

L'enfant accompagné par la mère suffisamment bonne peut développer sa capacité d'être seul, grâce au support de la relation au moi avec celle-ci. Après avoir intériorisé suffisamment de bonnes relations avec elle, il peut tolérer son absence de plus en plus longtemps en s'appuyant inconsciemment sur sa mère introjectée.

De même, le patient en psychanalyse et le priant de la *Centering Prayer* peuvent recourir à l'amour ressenti aux cours de bonnes relations intériorisées. Le patient en analyse et l'orant de la *Centering Prayer* reçoivent aussi un support par la médiation d'une relation au moi. Le patient a besoin de renforcer son moi et l'analyste y pourvoit. L'orant renforce son moi, grâce à l'appropriation des récits d'expériences spirituelles de ses prédécesseurs dans la relation au divin.

Le patient, grâce à l'accompagnement spécialisé (compassion, affection, amitié) de l'analyste, s'accroche à l'espoir d'une guérison malgré les difficultés de la régression. De son côté, le priant espère en un Dieu bon et en son accompagnement malgré son absence ressentie. L'orant a quand même le goût de l'intimité avec Dieu au cours des nuits obscures, grâce à une infusion d'amour divin par diverses médiations.

### **4 - Croissance dans les relations humaines et dans la relation à Dieu**

La mère suffisamment bonne diminue graduellement la proximité de sa présence physique et l'immédiateté de son support dans la relation au moi avec son enfant, afin qu'il fasse d'abord la différence moi et non-moi. Ensuite, l'enfant découvre graduellement son autonomie, sa spontanéité personnelle, et ses potentialités relationnelles en s'identifiant partiellement à ses parents, par exemple, afin d'accepter sa bonté fondamentale et d'exprimer son potentiel amoureux.

Au cours du cheminement spirituel avec la pratique de la *Centering Prayer*, l'orant peut faire une croissance analogue en prenant conscience graduellement de la possibilité de développement d'une relation à Dieu plus autonome, à mesure qu'il prend conscience de la relativité culturelle des représentations du divin véhiculées par les différentes traditions

religieuses. En effet, au cours des nuits obscures, l'orant peut s'appuyer sur la force reçue de sa mère ou de son environnement grâce à la fidélité de ceux-ci dans la relation au moi, et aussi sur la force qu'il peut recevoir grâce à la fidélité de Dieu médiatisée par les témoins de la foi d'hier et d'aujourd'hui. En plus de ces médiations plus sensibles, le priant peut espérer dans sa nuit l'aide de Dieu par toutes autres voies plus immédiates et insaisissables.

### **Points de divergence**

#### **1 - La différence d'intensité des remontées de l'inconscient**

Dans nos comparaisons entre les relations mère-enfant, patient-analyste, et priant-Dieu, un certain questionnement peut apparaître relativement au processus de purification, puisque les remontées de l'inconscient ne sauraient être de même intensité entre l'enfant et l'adulte, de même qu'entre priant près de la santé et patient durement éprouvé par la vie.

#### **2 - La différence des horizons épistémologiques**

La différence des horizons épistémologiques entre la théologie et la psychanalyse fait en sorte que, dans le développement de la capacité d'être seul comme dans le transfert, Keating pose un amour divin illimité, alors que Winnicott considère un amour humain limité.

Résumons maintenant les points de rapprochement ou d'éloignement du discours thérapeutique keatingnien avec le deuxième texte de Winnicott.

### **B) Les aspects métapsychologiques et cliniques de la régression au sein de la situation analytique**

Pour ce qui est des points de convergence mentionnons d'abord que Keating et Winnicott parlent d'état de repos, de réduction des défenses, et de transfert. Le transfert permet de ressentir au présent, grâce aux remontées de l'inconscient, des blessures refoulées parfois depuis la prime enfance. Cette décharge de l'inconscient est nécessaire pour que s'effectue, tant au cours des nuits obscures qu'au cours de la régression, un processus thérapeutique qui peut s'échelonner sur quelques années.

Nos deux auteurs reconnaissent également l'importance de la confiance envers la possibilité d'effets thérapeutiques résultant de l'accueil et de l'expression des émotions reliées aux traumatismes, afin que la guérison puisse se faire. Ils attribuent tous deux au vrai self un potentiel qui peut enclencher spontanément un processus d'autoguérison, c'est-à-dire sans l'aide d'un psychanalyste dans les cas où le faux self n'est pas ancré trop fortement.

Retenons, de plus, que Keating souligne la peur (« [...] *existential doubt and dread in extreme* [...] ») de l'abandon ou du lâcher-prise au cours des nuits obscures, malgré que la personne entreprenne librement la pratique de la *Centering Prayer*. Winnicott observe également la forte résistance de ses patients à s'abandonner au cours d'une psychothérapie, ce qui peut s'expliquer par la peur de la désintégration du moi.

Nous pouvons admettre finalement que la psyché, tant dans les nuits obscures qu'au cours de la régression, fait un travail d'enfantement qui libère les potentialités du vrai self afin que la personne renaisse.

Cependant, la validité des points de convergence est légèrement affaiblie du fait que les discours de nos deux auteurs divergent un peu, en ce qui concerne, premièrement, le fait que le faux self n'a pas le même degré d'implantation pour les patients de Winnicott et les priants de la *Centering Prayer*, deuxièmement, du fait que Keating pose Dieu pour penser, et troisièmement, à propos de l'affirmation de Keating, à savoir que les nuits obscures travaillent plus en profondeur que la psychothérapie. On ne peut pas dire toutefois que Winnicott est en désaccord sur ce dernier point, puisque le témoignage de Margaret Little fait penser à une nuit et que notre psychanalyste n'a pas publié à propos des effets des nuits obscures.

Pour terminer, identifions les principaux points où la pensée de nos deux auteurs se rencontre plus étroitement par rapport aux deux textes winnicottiens choisis.

### **Points de croisement**

#### **1 - Capacité d'être seul et détachement des pensées**

Le détachement des pensées, dont parle Keating, et la capacité d'être seul au sens winnicottien, se rejoignent étroitement puisqu'elles permettent, grâce à ce silence intérieur, tant

dans la *Centering Prayer* que la psychothérapie, d'atteindre un état de calme et de repos du corps et de l'intellect qui favorise les remontées de l'inconscient.

## **2 - Potentiel psychique de régression spontanée**

L'état de repos atteint au cours de la *Centering Prayer*, ou qui s'instaure avec l'aide du psychanalyste dans la situation analytique où le faux self est fortement installé, permet à la psyché d'entreprendre spontanément une régression, grâce aux potentialités de sa nature.

De plus, Winnicott affirme que le processus régressif peut même s'enclencher naturellement sans l'aide d'un thérapeute dans les cas plus près de la santé, comme cela devrait être le cas pour le priant de la *Centering Prayer*.

## **3 - Affaiblissement des défenses et déchargement de l'inconscient**

La régression et la pratique de la *Centering Prayer* favorisent un lâcher-prise et le dégel de situations de carences refoulées depuis la prime enfance. Un déchargement de l'inconscient s'en suit et une reprise de contact avec des traumatismes refoulés parfois depuis très longtemps s'effectue, ce qui peut causer cet état d'abattement caractéristique des nuits obscures.

## **4- Renforcement du moi et effets thérapeutiques de la régression**

Grâce à la méditation des textes de ses prédécesseurs dans l'expérience de Dieu, l'orant peut renforcer son moi et s'acheminer vers une guérison en accueillant, sans reconstruire une défense, les émotions reliées à ses blessures. En psychothérapie, la régression est aussi un chemin de guérison, grâce aux effets thérapeutiques obtenus en revisitant les traumatismes à partir du nouveau point de départ que représente un moi renforcé dans la relation avec le psychanalyste.

## **5 - Renaissance du self**

Keating présente les nuits obscures comme un passage vers une union divine transformante, et Winnicott parle de la guérison au cours de la régression en termes de nouveau départ, et de progrès vers l'indépendance pour un meilleur développement affectif.

Après cette analyse comparative du discours thérapeutique keatingnien concernant la *Centering Prayer* par rapport aux deux textes winnicottiens retenus, nous pouvons conclure que la pratique du silence intérieur trouve beaucoup de pertinence avec la capacité d'être seul, et se relie clairement et fortement à la régression et à la guérison, malgré les quelques points de divergence soulevés.

La *Centering Prayer*, présentée en tant que thérapie divine par Keating, n'usurpe donc pas sa qualité thérapeutique. Quant à la qualité « divine », on pourrait objecter que les guérisons qui se produisent au cours de la pratique de la *Centering Prayer* n'ont rien de divin, puisque dans les cas de faux self plus sévères, l'aide du psychanalyste est nécessaire à la guérison. À cette objection nous répondons que, sans vouloir réduire l'importance de l'expertise du psychanalyste, ce qui aide d'abord le patient à guérir, c'est l'amour qui est exprimé au malade dans la relation au moi malgré la maladie ou le handicap. L'enfant handicapé ne dit-il pas à Winnicott: « *I will cooperate with anyone who can help to mend my abnormality, provided I am first of all accepted and loved as I am.* »? Et Margaret Little n'insiste-t-elle pas sur l'importance de la fiabilité du lien affectif entre elle et l'analyste au cours des difficultés du transfert ? Finalement, la capacité d'aimer du soignant ne provient-elle pas de ce potentiel transcendant du vrai self que Keating appelle l'inconscient ontologique ? Alors, que la guérison se fasse avec ou sans aide spécialisée, n'y a-t-il pas toujours l'amour à l'origine du geste du soignant ou de l'accompagnateur, et l'amour à l'origine de la confiance en une guérison possible de la part du soigné ou de l'orant ? L'amour n'a-t-il pas une qualité et une origine divines dans un cas comme dans l'autre ?

Quant aux nuits obscures nourries par les remontées de l'inconscient, elles présentent des difficultés semblables à celles rencontrées par les patients de Winnicott au cours de la régression, alors qu'ils ont à affronter la remémoration des défaillances de l'environnement, et de leurs propres erreurs longtemps refoulées. Ces nuits obscures sont donc justement qualifiées de grandes grâces divines par Keating, puisqu'elles sont de précieuses étapes de purification qui favorisent la guérison et le développement dynamique de la relation à Dieu.

Ce chapitre complète la première partie de notre thèse, et nous amène maintenant à considérer ce qui justifie cette purification au cours des nuits obscures, c'est-à-dire le développement de toutes les potentialités du vrai self.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

L'importance que nous avons accordée à la définition du vrai self et du faux self keatingniens et winnicottiens, se justifie par l'éclairage que ces concepts apportent pour décrire la phase de purification sur le chemin spirituel. Cette purification est nécessaire pour préparer la renaissance du self qui peut maintenant se produire, suite à la libération du vrai self de ces entraves que constitue le système de défense du faux self. Cette libération permet au vrai self de développer pleinement son potentiel transcendant.

La prochaine partie de notre thèse se concentrera d'abord sur l'illumination ressentie, selon Keating, par les pratiquants du silence intérieur, à mesure qu'ils traversent les nuits obscures et entrent de plus en plus dans l'union transformante. Nous vérifierons ensuite si le discours psycho spirituel keatingnien, à propos des étapes du chemin spirituel, peut recevoir un appui des sciences psychologiques.

## **DEUXIÈME PARTIE**

### **Illumination, union, et unité**



## INTRODUCTION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Keating parle du passage d'un niveau de conscience ordinaire à un niveau de conscience plus profond, celui de la conscience spirituelle. Cet approfondissement est favorisé, selon l'auteur, par le détachement des pensées au cours de la pratique du silence intérieur, et la nuit des sens qui s'en suit, impliquant le deuil de la recherche d'un bonheur profond et véritable uniquement par les sens. Le créé ne peut nous procurer ce bonheur infini, mais seulement nous en donner le goût conséquemment à son incapacité à nous satisfaire pleinement. Notre aspiration à rejoindre quelque chose de toujours plus grand vient le confirmer et éveiller en nous le désir de se relier à la Source de tout l'être.

Keating affirme que seule la relation à Dieu peut répondre adéquatement à notre désir d'absolu, et nous propose une ouverture à cette rencontre par une attitude attentive à la Parole de Dieu, et le consentement à sa présence et son action transformatrice en nous, par la pratique du silence intérieur: la *Centering Prayer*. Cette forme de prière favorise, comme nous l'avons vu en première partie, une purification par la déstructuration du faux self qui libère le vrai self. Ainsi, notre être profond, le vrai self, peut déployer ses potentialités sans entraves, en même temps que la naissance et le développement d'une certitude intuitive s'établit: celle d'une Présence transcendante au plus profond de notre être. Cette présence divine en chacun de nous, constituée selon la tradition chrétienne d'une même nature divine en trois personnes divines distinctes ou trois hypostases<sup>483</sup>, procure à notre personne son unicité et son potentiel transcendant, puisque nous participons ontologiquement à cette Réalité Ultime de nature relationnelle et à l'origine de tout l'être dans lequel nous existons.

Notre participation à la nature divine ne peut rester sans effets sur notre personne surtout lorsque le faux self s'affaiblit vraiment. Alors Keating parle d'un éveil spirituel ou d'une illumination qui anime de plus en plus l'orant en une manifestation de potentialités in-

---

<sup>483</sup> Origène tentait en introduisant le terme « hypostase » : ὑπόστασις « base, fondement » de contrer les courants monarchiens pour lesquels le Fils et l'Esprit n'étaient pas vraiment des personnes divines, mais de simples modalités de Dieu. Cf., E. DURAND et V. HOLZER (dir.). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2008, p. 63.

soupçonnées : les dons de l'Esprit et les fruits qu'ils produisent. L'auteur s'intéresse alors à ce qu'il appelle « l'union transformante » qui conduit au cours du cheminement spirituel à l'unité en Dieu.

Cette seconde partie de notre recherche s'intéresse donc d'abord à l'éveil consécutif à la thérapie divine, et ensuite à la transformation à laquelle le priant consent et participe dans sa relation à Dieu. Nous verrons aussi comment notre consentement à l'union de plus en plus intime à Dieu, suppose une écoute attentive de sa Parole et la volonté d'en être porteur pour la transmettre dans notre milieu de vie, afin de contribuer à la réalisation du Royaume de Dieu en nous-mêmes et les autres dans le peuple de Dieu en marche.

## CHAPITRE 4

### LE DISCOURS THÉOLOGIQUE KEATINGNIEN ET SON INSERTION DANS LE RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE TRINITAIRE AU XX<sup>E</sup> SIÈCLE

#### INTRODUCTION

Pour illustrer la dynamique cyclique de la pratique régulière du silence intérieur qui nourrit les nuits obscures, Keating utilise l'image d'une spirale tridimensionnelle en rotation continue, « spiral staircase », qui descend profondément, mais en douceur, dans l'inconscient en faisant remonter dans le champ de la conscience les traumatismes refoulés au cours de notre histoire émotive, et cela depuis les tout premiers débuts de notre existence. Mais ces remontées ne concernent pas seulement les émotions pénibles associées aux traumatismes. Keating ajoute qu'au cours de ce déchargement de l'inconscient, un processus thérapeutique s'enclenche simultanément et des effets bénéfiques continuels en résultent; ce que notre auteur représente en ajoutant, dans sa représentation imagée de la dynamique cyclique de la *Centering Prayer*, une spirale semblable, mais inversée vers le haut et superposée à la première, pour illustrer le processus de renaissance qui s'effectue grâce à l'émergence et à la manifestation des potentialités du vrai self<sup>484</sup>. L'illumination, dont parle Keating, découle justement du potentiel transcendant du vrai self, et des effets bénéfiques consécutifs à la disponibilité de l'énergie libérée par le processus de purification, au cours de la pratique du silence intérieur. Notre recherche s'intéressera donc maintenant à cette renaissance-illumination ou éveil (« awakening », « enlightenment », « new way of being », etc.), telle que présentée par Keating.

Dans ce chapitre, nous verrons d'abord comment, d'après Keating, la foi ou la conviction profonde en ce qu'il appelle « Divine Indwelling of the Trinity », soit l'inhabitation trinitaire, contribue à l'illumination de l'orant. Nous préciserons donc comment notre auteur se représente le rôle et les liens de chacune des personnes divines entre elles et avec nous. Ensuite, afin de vérifier si les convictions de Keating sont théologiquement recevables et

---

<sup>484</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 56.

peuvent trouver des appuis auprès d'autres théologiens, nous présenterons les conceptions de plusieurs chercheurs qui ont participé à un ouvrage collectif à propos des sources du renouveau de la théologie Trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle. Et finalement, nous vérifierons s'il y a des points de convergence ou de divergence entre le discours théologique keatingnien et ce qui nous semble caractériser principalement ce renouveau, afin de montrer comment notre auteur peut être situé et reçu dans le paysage théologique d'aujourd'hui.

#### 4.1 Foi en l'inhabitation trinitaire et illumination

Dans cette première section, nous ferons d'abord une courte rétrospective sur l'essentiel du discours keatingnien relativement à la pratique du silence intérieur et au développement de la relation à Dieu. Nous présenterons ensuite le point de vue de notre auteur concernant les voies, cataphatique et apophatique, pour approfondir cette relation. Une troisième section présentera les principaux traits du discours théologique keatingnien. Une quatrième, l'éveil à notre nature christique personnelle, et une cinquième, l'éveil à notre participation au corps ecclésial du Christ.

##### 4.1.1 Rétrospective

Nous avons vu que la pratique régulière du silence intérieur favorise un processus de détachement par rapport à nos manières habituelles de réagir. En effet, nos façons ordinaires de répondre, face aux différentes situations existentielles, se sont incrustées dans notre inconscient depuis les tout débuts de notre vie; ce à quoi Keating réfère lorsqu'il parle de « emotional programs », c'est-à-dire de programmations émotionnelles inconscientes qui visent l'atteinte du bonheur. Nous avons vu aussi, au chapitre trois, que notre auteur parle d'un niveau de conscience ordinaire et d'un niveau conscience plus profond ou spirituel: « *Beneath the ordinary psychological level of awareness, there is the spiritual level of awareness where our intellect and will are functioning in their own proper way in a spiritual manner*<sup>485</sup> ». Au niveau spirituel, notre intellect et notre volonté fonctionne d'une manière qui est propre à ce degré de conscience plus profond. Keating affirme plus loin: « [...] *underlying our ordinary level of psychological awareness is a deeper level of spiritual awareness where we are intimately attuned to God at a more subtle level than our ordi-*

---

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 29.

*nary faculties of thinking and feeling*<sup>486</sup> ». L'auteur associe la conscience spirituelle à un état harmonieux d'intimité avec Dieu, et cela à un niveau plus subtil que celui où fonctionnent normalement nos facultés de penser et de ressentir. Et il ajoute: « *Deeper still, or more "centered," is the Divine Indwelling where the divine energy is present as the source of our being and inspiration at every moment [...]. Personal effort and grace meet at the most centered or inward part of our being, which the mystics call the "ground of being" or the "peak of the spirit"*<sup>487</sup> ». On se rappelle l'image des sphères concentriques utilisées par notre auteur pour illustrer les niveaux de conscience. Au centre de ces sphères, encore plus profondément dans notre personne, Keating place le vrai self à l'intérieur duquel la Présence réelle et transcendante qui est source de notre personne, nous donne continuellement son énergie et son inspiration divines en nous maintenant dans son être. L'auteur ajoute que ses intuitions, à propos de la coordination de nos efforts personnels avec la grâce – un don que Dieu nous fait – s'accordent avec l'expérience des mystiques qui parlent de « fondement de l'être » ou « pointe de l'esprit ». L'intuition d'une Réalité Personnelle et Ultime, source créatrice de tout être, et toute autre, c'est-à-dire qui dépasse infiniment les représentations humaines, mais qui se fait aussi humble, toute proche et aimante, s'inscrit dans l'expérience mystique de la tradition chrétienne. Aussi, Keating partage son intuition:

Perhaps the first stage in the development of contemplative prayer is the awareness of our independence from our ordinary psychological world. In other words, we are aware that we are not just our bodies and that we are not just our thoughts and feelings. We are no longer so identified with external objects that we can think of nothing else. We are becoming aware of our spiritual nature. Our spirit is the dwelling place of the Trinity. That realization remains part of every other reality and is no longer overwhelmed, even in the midst of great activity, by circumstances, external objects, or our emotions and thoughts<sup>488</sup>.

Il nous semble que par son expérience personnelle de la prière et de l'accompagnement spirituel, Keating pose que la première étape dans le développement de la prière contem-

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>488</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 108. [p. 121.]

plative est une prise de conscience de notre indépendance par rapport à notre monde psychologique habituel. Autrement dit, nous avons l'intuition de ne pas être simplement un corps, ni des pensées ou des sentiments. Nous ne nous identifions plus aux objets extérieurs qui nous touchent au point de ne plus être capables de penser à autre chose; nous devenons, au contraire, conscients de notre nature spirituelle, de la présence continue de la Trinité en notre esprit<sup>489</sup>, et que rien ne peut l'empêcher de vivre en nous.

Le mot « Trinité » réfère évidemment à la tradition chrétienne et au dogme trinitaire d'un Dieu en trois Personnes, mais étant toutes unies dans la même nature divine. Keating reconnaît l'inhabitation trinitaire comme principe fondamental de la vie spirituelle:

The doctrine of the Divine Indwelling of the Most Holy Trinity is the most important of all the principles of the spiritual life. It means that God's own life is being communicated to us, but beyond the level of our ordinary faculties because of what might be called, to use a modern scientific analogy, its high frequency. It is so high in fact, that only pure faith can access the divine presence in its full actuality<sup>490</sup>.

Par l'expression « inhabitation trinitaire », notre auteur essaie de dire que la vie divine est au plus profond de nous, et ce que la Trinité nous communique est bien au-delà du niveau de nos facultés ordinaires d'écoute selon notre conscience ordinaire. Keating avance que seule la foi pure, c'est-à-dire lorsque notre ouverture à Dieu est libérée de toute attente égocentrée, peut accéder pleinement et réellement à cette Présence, d'où la nécessité de la purification par la déstructuration du faux self. Ce démantèlement, difficile certes, permet et nécessite simultanément un lâcher-prise sur lequel l'enseignement keatingnien, enraciné dans la tradition chrétienne, insiste:

Paul says that " faith is the assurance of things hoped for " (Heb. 11:1). It is the invincible conviction that we are united to God before we can feel it or know it in any other way except through self-surrender. This is what opens the

---

<sup>489</sup> Notre auteur affirme dans plusieurs de ses écrits que Dieu est présent dans tout le créé, ce qui inclut toute notre personne, esprit et corps.

<sup>490</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 168.

heart to what Paul<sup>491</sup> calls the inpouring of divine love. "Hope does not disappoint us, because God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit that has been given to us" (Rom. 5:5). Thus the source of Centering Prayer, as a preparation for the contemplative life, is the Trinitarian life itself, which is going on inside us and is manifested by our desire for God, to seek the truth, and to pray<sup>492</sup>.

Keating s'appuie sur l'épître aux Hébreux : « La foi [pure] est l'assurance des biens espérés [...] ». La foi pure est l'invincible conviction que nous sommes unis à Dieu, avant même que l'on puisse le ressentir ou le savoir de quelques façons que ce soient, sauf par l'abandon de soi-même à Dieu. Et ce lâcher-prise ouvre le cœur au déversement de l'amour divin, ce que Paul de Tarse écrivait dans sa lettre aux Romains en affirmant que l'Esprit Saint nous a été donné. Alors, pour Keating, la source de notre désir de Dieu, de notre intérêt pour chercher la vérité, et de notre goût pour la pratique du silence intérieur, en tant que préparation pour la prière contemplative, n'est rien de moins que la Trinité, les trois Personnes divines elles-mêmes, vivant au plus profond de notre propre personne, même si cela peut nous sembler tout à fait utopique et incroyable !

#### 4.1.2 Cataphatisme et apophatisme

Notre auteur insiste sur la foi pure et le lâcher-prise ou l'abandon à Dieu, afin de favoriser le repos de l'intellect. Mais qu'en est-il de l'effort rationnel qui tout de même fait partie de l'histoire de la théologie chrétienne? La foi ne cherche-t-elle pas l'intelligence comme l'exprimait Anselme de Canterbury ? Comment Keating concilie-t-il raison et foi ?

Avant d'examiner la théologie keatingnienne, qui demande justement cet effort rationnel, apportons quelques précisions sur la façon dont Keating considère la contemplation. Il précise d'abord que la contemplation se présente selon deux voies, cataphatique et apophatique, qui ne sont pas en opposition.

La première voie est plutôt une préparation pour favoriser le développement de la relation à Dieu. Elle est une réponse affective aux symboles sacrés comme par exemple, des visualisations, des méditations ou la vénération d'icônes. Il s'agit de faire un usage discipliné

<sup>491</sup> Keating suppose que Paul est l'auteur de l'épître aux Hébreux. Les recherches en exégèse s'accordent aujourd'hui pour affirmer que l'auteur n'est pas Paul, mais quelqu'un évoluant dans la mouvance paulinienne. Cf., « Épître aux Hébreux », *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2001, p. 2055.

<sup>492</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 173-174.

de la raison, de l'imagination, de la mémoire et des émotions, afin d'assimiler les énoncés de foi, et de développer une relation personnelle avec le Christ.

La voie apophasique est une étape plus avancée dans cette relation. Elle est un repos en Dieu au-delà de l'exercice d'actes particuliers, sauf celui de maintenir une attention aimante à la présence divine. Il ne s'agit pas de tenter de se faire une représentation d'un Dieu inconnaissable, mais plutôt de ne pas essayer du tout de se construire une image de lui et de rester attentif, sans user de nos facultés humaines ordinaires de sentir et de penser<sup>493</sup>.

Keating mentionne aussi qu'il est important de maintenir un équilibre entre la prière et les autres activités. Une prière apophasique seule peut stagner sans une part de ressourcement par la lecture spirituelle, la liturgie ou l'écoute d'homélies et de conférences qui traitent des états ou étapes que nous pouvons rencontrer dans le développement de notre relation à Dieu. Il est nécessaire de garder l'équilibre entre les éléments intellectuels, affectifs et intuitifs, au cours de notre vie de prière contemplative. Au cours d'une séance de *Centering Prayer*, la pratique du silence intérieur nous libère de l'attachement à nos facultés, et non pas à leur usage à d'autres moments. Une juste utilisation de nos capacités nous dispose à accueillir et à utiliser correctement la sagesse, l'intelligence, et la connaissance que l'Esprit peut nous inspirer; ce qui nous conduit à la prière contemplative dans le sens plein du terme où il y a équilibre entre apophasisme et cataphatisme.

La *Centering Prayer* correspond à cette étape plus avancée dans la manière de se relier au Christ. Il s'agit d'une relation développée à la fois par la réflexion et l'affection dans la prière, mais qui amène à se dépasser. Le « repos en Dieu » dont parlait Grégoire le Grand ne fait pas de la prière contemplative seulement un état de repos, mais pousse aussi à l'action suite à la conviction profonde de la présence de Dieu, et à l'amour ressenti au cours de ces moments d'abandon à Dieu. L'état de repos, atteint dans la *Centering Prayer*, doit se manifester dans la vie quotidienne, autrement toute prière, et plus particulièrement si elle est reposante et pacifiante, peut dégénérer en un tranquillisant de luxe nous ramenant aux préoccupations du faux self. Ainsi, l'équilibre entre cataphatisme et apophasisme, de même que pour l'interaction entre la vie quotidienne et la prière, fait en sorte que nous accédons à ce que Keating appelle : « *The contemplative dimension of the*

---

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 126-127.



*Gospel* ». Avec l'expression « dimension contemplative », il réfère à l'expérience mystique de Jésus qui parle de Dieu comme d'un « Abba<sup>494</sup> », d'un Père aimant. À propos de l'expérience spirituelle des Pères de l'Église et de la dimension contemplative, Keating mentionne qu'ils interprétaient l'Évangile en parlant du « sens spirituel » ou du « sens allégorique<sup>495</sup> » des Écritures. Cette manière de recevoir les Écritures implique une prise de conscience à savoir que le même Esprit, qui a inspiré les Écritures, est présent aussi en nous et nous inspire pour que nous en percevions les liens avec notre propre expérience de Dieu<sup>496</sup>. Ainsi, un bon équilibre entre apophatisme et cataphatisme donne accès à la dimension contemplative de l'Évangile, en associant prière et actions<sup>497</sup>, et en permettant de relier plus facilement vie concrète et inspiration de l'Esprit ressenties dans le silence intérieur, avec les efforts intellectuels pour articuler un discours théologique. La prière contemplative sans une action qui émerge d'elle stagne, et l'action sans le ressourcement de la prière cherche sa finalité<sup>498</sup>.

Voyons maintenant comment peuvent se résumer les principales affirmations théologiques de Keating.

### 4.1.3 Les principaux traits du discours théologique keatingnien

Il est intéressant de se demander à ce moment-ci ce que la représentation chrétienne de Dieu, à laquelle Keating adhère et qui recourt au mystère de trois personnes divines, Père,

<sup>494</sup> « [The contemplative dimension of the Gospel] is assimilation of Christ's experience of the Father as Abba. This aspect of the Gospel is not just a teaching, but the transmission of Christ's Abba experience. [...] Without it the Gospel is not fully proclaimed. ». Cf., T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 32.

<sup>495</sup> « *The contemplative dimension of the Gospel awakens the ultimate YOU. The I AM of God and our "thou" become one (John 17:21 ff).* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The four YOU's*, vol. 23, n° 2, June 2008, p. 2, (page consultée le 02 janvier 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=3>.

<sup>496</sup> « *"The contemplative dimension of the Gospel" refers to the spiritual meaning and significance of sacred scripture. From this perspective, enlightened by the inspirations of the Holy Spirit, we do not read the text like a newspaper, book, even a sacred book, but as an interaction with the word of God present not only as the source of the text, but also present in us. [...] We begin to read scripture with the perspective and inspiration of the ones who wrote it. Under the influence of the Spirit we penetrate the meaning of the text and the significance of the symbols of the Old and New Testament, especially the meaning of the wisdom sayings of Jesus, his example, and the wonderful richness of the stories taken from John's Gospel which are paradigms of God's grace in our own spiritual journeys.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Theological Foundations of Contemplative Outreach, (Part One of a Two-Part Series)*, vol. 15, n° 2, Spring/Summer 2001, p. 1-2, (page consultée le 02 janvier 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=3>.

<sup>497</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 82-83.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 188.

Fils (Parole ou Verbe) et Esprit, réunies en une seule nature divine, peut apporter de plus au niveau de l'illumination du priant, par rapport à une représentation d'un Dieu qui serait unipersonnel. Disons toute suite que la représentation trinitaire essaie de rendre compte de la nature relationnelle de Dieu, et partant, de notre propre nature qui participe de celle de Dieu. De plus, la Trinité étant une communauté de Personnes en relation, elle inspire par sa présence en chacun de nous le goût de se rassembler et de favoriser ainsi notre bonheur, puisque nous sommes des êtres de relations à l'image de la Trinité.

Keating apporte quelques précisions sur la Trinité qui peuvent nous éclairer sur ce point. Il écrit: « *Some contemporary theologians are of the mind that " person " is not the best term to designate the distinctions in the Trinity and prefer the term " relationships " . How the three relationships of the Trinity relate to each other is precisely the mystery of the Trinity itself, which acts in creation as one*<sup>499</sup>. » On peut constater ici que le sens du mot « personne » est relié au terme « relation », puisque les théologiens y recourent pour parler de chaque personne de la Trinité.

Le concept des trois personnes divines réfère aux relations éternellement unifiées entre ces Personnes, ce qui n'est pas la même chose que les Personnes elles-mêmes en leur mystère<sup>500</sup>, et qui par leurs trois relations inhérentes nous traitent d'une manière personnelle<sup>501</sup>. Pour notre auteur, le Père englobe toutes les relations humaines qui sont belles, bonnes et vraies, mais il évoque plus particulièrement le sens d'une parentalité, ou d'une source. Keating, en s'inspirant des différents modèles théologiques développés par la tradition chrétienne au cours de siècles, se représente la Personne du Père comme la base ou la source de toute potentialité. Le Père, en donnant accès à l'existence à toutes les possibilités infinies pouvant jaillir de lui, engendre son Fils, la Parole de Dieu ou le Verbe. La Parole est donc la plus complète expression de tout ce que le Père offre de possibilités. En

<sup>499</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 75.

<sup>500</sup> Keating écrit: « [...] *when we speak of God, we are not talking about anyone we know in the way we know people. The concept of persons in God refers to relationships, not the same as them. Therefore, we must not expect God to be " present " in the way human persons are present* ». Cf., T. KEATING. *The Divine Indwelling, Centering Prayer and Its Development*, New York, Lantern Books, 2001, p. 2-3. Voir aussi : « *These relationships, which are never separate in their unity, are forever interacting. The Father is the potentiality for all existence; the Son is the actuality of all possibilities of existence; and the Spirit is the love that motivates both.* » Ibid., p. 94.

<sup>501</sup> « *The Trinity is the great mystery. Somehow God is a community. God is not three persons, as we understand " persons " , but there are three relationships in God that treat us in a personal way.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable*, [...], p. 17.

un sens le Père n'est rien jusqu'à ce qu'il proclame sa Parole. Il ne sait qui il est que par sa Parole. Et le Verbe qui sort du Père ne sait qui il est que dans le Père<sup>502</sup>. L'Esprit est la Personne qui fait le lien d'amour mutuel entre le Père et le Fils (ou Fils-Père), exprimant sans cesse le don complet de chacune des Personnes à l'Autre dans une unité totale<sup>503</sup>. Autrement dit, la kénose<sup>504</sup> du Père produit la Création, c'est-à-dire l'accès à l'existence de toutes les potentialités du Père. Ces potentialités s'expriment totalement dans sa Parole éternelle à l'intérieur de la Trinité qui englobe tout l'univers.

Le Père se donne et se répand lui-même complètement, par l'Esprit-Amour, dans son Fils, ne laissant de lui-même que son « ombre » pour ainsi dire<sup>505</sup>. La Trinité est infiniment une et infiniment multiple simultanément<sup>506</sup>. Les relations entre les Personnes ne pourraient pas être plus différentes. Le Père et le Fils ne peuvent jamais être identifiés comme une seule personne parce que les relations de l'une à l'autre diffèrent<sup>507</sup>. Mais, ces trois relations sont une réalité au-delà de tout l'univers incluant la Réalité elle-même<sup>508</sup>.

La doctrine théologique traditionnelle de la circumincession ou périchorèse avance que le Père ne vit plus en lui, mais dans son Fils. Le Fils, confronté à cette immense bonté qui lui a été transmise gratuitement et intégralement, se donne lui-même totalement en retour dans une sorte d'embrassement que certains Pères de l'Église ont appelé « le plus doux des baisers<sup>509</sup> » du Père et du Fils. Et l'Esprit, dans cette relation, n'est pas moindre que les deux autres Personnes réunies puisqu'il s'identifie à l'Amour, soit ce qui unit Père et

---

<sup>502</sup> « *The Father knows himself only in the Son, the Son only in the Father, and the Spirit expresses their unity, bringing together into One relationships that are infinitely distinct. The Trinity is the basis for the oneness and diversity that we see expressed throughout creation.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The classical monastic practice of lectio divina*, vol. 12, n° 2, 1998, p. 2, (page consultée le 23 novembre 2016), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?>.

<sup>503</sup> « *The Spirit is the complete surrender of the Father and the Son to each other in total oneness.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable*, [...], p. 23.

<sup>504</sup> Le mot « kénose » provient du grec *kénōō* (κενόω), qui signifie « se vider de soi-même ». Ce terme exprime que Dieu prend vraiment notre condition humaine, comme l'affirme Paul de Tarse aux Philippiniens: « Lui, qui est de condition divine, n'a pas revendiqué son droit d'être traité comme l'égal de Dieu mais il s'est dépouillé prenant la condition d'esclave. » Cf., Ph 2, 6-7.

<sup>505</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 169.

<sup>506</sup> « *The Trinity is infinite unity and infinite diversity at the same time.* » Cf., T. KEATING. *Consenting to God as God is* [...], p. 74.

<sup>507</sup> « *God is infinitely one and infinitely diverse at the same time. The relationships in the Trinity couldn't be more different. The Father and the Son can never be made into one on every level. There are relationships in God that are distinct.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable*, [...], p. 23.

<sup>508</sup> « *These three relationships are one reality, or rather what is beyond all reality including Reality himself.* » *Ibid.*, p. 67.

<sup>509</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 170.

Fils rassemblés comme en un cœur commun. En effet, dans la Trinité il n'y a pas de self. Pour chaque Personne divine tout est don et abandon gratuit de sa propre Personne à l'Autre<sup>510</sup>, puisque Dieu est Amour<sup>511</sup> comme nous l'exprime Jean l'évangéliste.

En ce même mouvement, où le Père se manifeste lui-même dans sa Parole éternelle, toute la Création accède à l'existence dans et par cette Parole. Ainsi le Verbe est source créative « creative source », c'est-à-dire ce à travers<sup>512</sup> quoi toutes les potentialités du Père se réalisent<sup>513</sup>. En s'exprimant éternellement et inépuisablement dans la multiplicité infinie de ses créatures<sup>514</sup>, le Verbe produit tout le créé ou l'univers, c'est-à-dire tout ce que le Père crée continuellement<sup>515</sup> et éternellement par l'expression de sa Parole. L'amour divin, incarné en nous et source de notre vrai self, se manifeste alors par une inspiration profonde nous attirant vers le don total de nous-mêmes.

---

<sup>510</sup> « *To love as Jesus love us is to love with Divine Love, with Love of the persons of the Trinity, which is total self-surrender. They love not in order to receive love in return, but because it is the nature of divine love to give, to pour itself out, to surrender and to do so for no other reason than because it is what it is – sheer gift.* » Cf., T. KEATING. *Awakenings* [...], p. 117-118. Voir aussi : « *Love loving itself eternally in the Trinity is the basis of our own existence, the most intimate part of us, that which is most real in us, the part of us that is capable of infinite happiness through participation in the divine life.* » Cf., T. KEATING. *The Divine Indwelling*, [...], p. 94.

<sup>511</sup> 1 Jn 4, 7, 16.

<sup>512</sup> Retenons ici ce qui nous semble être une réminiscence subordinatianiste dans la théologie trinitaire keatingienne: « [...] *how the three persons of the Trinity relate: the Father, who initially enjoys the fullness of the Godhead, empties himself into the Son in such a way that the Son becomes consubstantial with the Father. This means that Son is everything that the Father is except for the Father's relationship to the Godhead as source of the divine relationships* ». Cf., T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 17-18. Nous interprétons que pour Keating le Fils est consubstantiel au Père, qu'il est tout ce que le Père est sauf pour la relation du Père à la nature divine en tant que source première. C'est de l'affirmation de cette priorité (par rapport au Fils) donnée à l'hypostase « Père », en tant que source des relations divines, que nous voyons un accent subordinatianiste chez Keating. Nous verrons plus loin, à ce propos, que cela interroge les théologiens de notre temps, puisque C. Theobald fera référence au concept de « co-originarité » de Heidegger, et que V. Holzer s'étonnera de la priorité accordée par Balthasar à l'hypostase « Père » en tant que source de l'Amour. En effet, au dire d'Holzer, Balthasar de surcroît n'en semble pas conscient. Faut-il vraiment s'étonner des difficultés du théologien à formuler une conceptualité trinitaire sans aucune trace subordinatianiste? Certainement pas, puisqu'il utilise un langage temporel limité et conditionné par les contextes épistémologiques au cours desquels ce langage fut construit. Le langage humain essaie de dire Dieu, l'Éternel, la Réalité Ultime, l'infini ou l'inconditionné, avec des symboles : des moyens très limités et conditionnés. Le plus étonnant serait que la conceptualité trinitaire n'ait pas subi l'influence de la culture patriarcale qui l'a vue naître.

<sup>513</sup> « Tout fut par lui [...] ». Cf., Jn 1, 3.

<sup>514</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 169-170.

<sup>515</sup> « *Creation is not a onetime event in the past. It is the ongoing gift of our being – at every level – from the humblest quark to the highest stage of consciousness.* » Cf., T. KEATING, *The Divine Indwelling* [...], p. 1.

Keating réfère évidemment au sacrifice de Jésus, fondement de la tradition chrétienne<sup>516</sup>, pour exprimer concrètement et adéquatement l'amour du Père. Selon Keating, cet amour divin, en un certain sens, afin d'être sauveur, ne peut se dire adéquatement en un langage humain, que par un Dieu qui souffre et meure comme nous, afin de donner sens à notre existence et ses difficultés. En créant l'univers continuellement, Dieu cesse en quelque sorte d'être Dieu, du moins de la même manière qu'avant son acte créatif, parce qu'il doit s'impliquer totalement en créant; en effet, chacune de ses créatures exprime quelque chose de la beauté, de la bonté, et de la vérité de sa Parole éternelle qui est l'expression divine en plénitude de son amour inconditionné<sup>517</sup>.

Les personnes de la Trinité, suite à ce don total et continu d'elles-mêmes les unes aux autres, nous invitent à entrer dans leur circumincession, c'est-à-dire à participer au flux de leur amour divin inconditionné, par le don total de nous-mêmes aux autres. En acceptant de nous détacher de notre faux self, nous entrons donc spontanément dans ce courant d'amour qui se déverse sans cesse en nous, et qui nous offre sans fin sa grâce. Keating réfère à Thomas d'Aquin et affirme que notre nature a une capacité illimitée pour recevoir l'amour divin que l'Esprit répand en nos cœurs<sup>518</sup>. Plus nous acceptons le don de Dieu, plus nous sommes capables de redonner cet amour. La grâce divine nous rend capable de gratuité, et ouvre de plus en plus notre espace intérieur afin que nous puissions accueillir encore mieux la Présence trinitaire, et laisser ses dons se déployer librement en et à travers nous<sup>519</sup>.

D'après Keating, il est difficile pour nous d'accepter cette invitation de la Trinité parce que nous atteignons normalement la pleine conscience réflexive, c'est-à-dire que nous devenons conscients d'être conscients et pouvons rechercher l'atteinte des objectifs de

---

<sup>516</sup> Nous percevons une tension, dans le discours théologique keatingnien, qui, dans le respect des autres traditions religieuses, s'ouvre clairement sur l'interspiritualité et l'interreligieux, dans plusieurs de ses écrits, tout en maintenant une certaine position inclusiviste chrétienne. L'auteur nous semble d'une part situer historiquement la manifestation de la présence divine dans la chair, exclusivement dans Jésus de Nazareth, et d'autre part insister aussi beaucoup sur l'inhabitation trinitaire en toute créature de tous les temps.

<sup>517</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 171.

<sup>518</sup> « *According to Thomas Aquinas (1225-1274), we were created with a boundless capacity to receive it [Divine love].* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 67.

<sup>519</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 171-172. Voir aussi: « *Our perspective on reality needs to be sensitized to the divine presence so that we can take part appropriately and continuously in the divine dance. The Divine Indwelling relates us to God as the most dynamic of partners. It presupposes that we are willing to respond to the movements of the Spirit within us.* » Cf., T. KEATING, *Manifesting God* [...], p. 55.

notre faux self, avant d'avoir fait l'expérience intime de la présence de Dieu, de son amour inconditionnel, et de l'union de notre personne avec lui par notre participation à la vie divine. Conséquemment à l'absence de cette expérience, notre moi ressent un manque d'unité avec Dieu, avec les autres, et tout le cosmos. Nous nous sentons incomplets, divisés, isolés et coupables. Nous sommes alors effrayés et cherchons des symboles de sécurité, d'affection et de pouvoir par toutes sortes de compensations, dans notre vaine tentative pour étayer nos identités fragiles, et éviter ainsi la pénible sensation d'être séparés de Dieu et des autres<sup>520</sup>.

La source de notre désir d'un bonheur infini, et de notre attrait pour entrer en relation intime avec Dieu ou la Trinité, n'est pas une quelconque aspiration pour un idéal limité selon notre condition humaine actuelle, mais la réalité transcendante de la vie divine qui nous habite et se manifeste en nous, dans la mesure de notre consentement à nous détacher du faux self, et à accueillir davantage cette Vie de fils unique de Dieu qui anime notre vrai self. Ainsi, lorsque nous entrons dans le silence intérieur, il pourrait nous sembler que nous ne faisons rien du tout, mais nous sommes peut-être en train de faire ce qui est le plus important de tout, c'est-à-dire devenir vraiment ce que nous sommes : la manifestation unique de la Parole de Dieu telle que l'Esprit nous désigne d'être.

Pour Keating, la vie trinitaire, qui nous est donnée à la mesure de notre accueil dans la foi, n'est pas un programme tout fait d'avance, de telle sorte que nous n'aurions qu'à nous ajuster à ce soi-disant plan divin, très réducteur du potentiel transcendant de notre vrai self et incompatible avec notre qualité de fils unique de Dieu. Il s'agit plutôt d'une activité digne de la grâce divine, et qui nous rend capable de faire l'expérience d'une liberté intérieure en continu développement. Keating réfère à Augustin qui affirme que nous avons la liberté de ne pas pécher, c'est-à-dire que la décision de rester esclave des habitudes du faux self, engrammées dans notre inconscient, nous appartient pleinement<sup>521</sup>. Nous acqué-

---

<sup>520</sup> Keating utilise ici le mot « ego » au lieu de « false self », et nous semble vouloir ainsi relier dans ce passage le faux self davantage à la dimension rationnelle de notre self - le moi - qui privé de cette expérience de la présence de Dieu cherche sans le savoir à combler le vide d'une existence contrôlée par le faux self. « *Our pathology is simply this: we have come to full reflexive self-consciousness without the enjoyment of divine union - indeed, without any awareness of it at all. Because that crucial conviction, borne of experience, is missing, our fragile egos seek every possible means to ward off the painful and at times agonizing sense of alienation from God and from everyone else. [...] We lack a sense of oneness with God, other people, and the cosmos. We feel incomplete and afraid and hence seek symbols of security, affection, and power to shore up our fragile self-identities* ». Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 40-41, 59, 130.

<sup>521</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 172-173.

rons, par la grâce, le potentiel et donc l'inspiration nécessaire et suffisante pour faire ce passage vers la lumière, et entrer dans la liberté des enfants de Dieu dont parle Paul de Tarse<sup>522</sup>.

La grâce que nous recevons, en participant à la vie des trois personnes divines qui nous habitent, peut être décrite de différentes manières. En se référant à la tradition chrétienne où s'enracine sa pensée, Keating fait une lecture allégorique du récit de la passion, de la mort, et de la résurrection de Jésus relativement à la dynamique de la *Centering Prayer*, et nous apporte un éclairage qui donne beaucoup de sens à la pratique du silence intérieur, et encore plus de motivation dans la poursuite de notre cheminement spirituel malgré les difficultés des nuits obscures.

Selon Keating, lorsque nous pratiquons le silence intérieur, dans un esprit d'ouverture à la présence de Dieu en nous, nous partageons la dynamique d'une passion, d'une mort et d'une résurrection; ce qu'il appelle « *the Paschal mystery* », le mystère Pascal. Il s'agit d'un passage dont la raison d'être, ultimement, appartient au mystère de Dieu. Dieu vit en nous et nous aide à changer radicalement notre façon de vivre. Dans le silence intérieur, nous acceptons une purification qui, allégoriquement par la déstructuration du faux self peut être assez pénible et évoquer parfois une passion. L'accueil des remontées de l'inconscient produit un détachement progressif du faux self, et nous éprouvons un sentiment de perte consécutif à la mort de plus en plus prononcée de cette fausse personnalité, à mesure que nous traversons les nuits obscures. Ce passage nous transforme profondément, puisqu'il nous invite à participer à la vie trinitaire, soit au don de nous-mêmes pour l'autre, à l'instar de ce qui se vit dans la circumincession; et nous avons alors, dans les limites du langage humain, un petit éclairage sur qui est vraiment Celui qui se donne tota-

---

<sup>522</sup> Nous citons plus longuement ces quelques mots de Paul, auxquels fait allusion Keating, parce qu'ils nous semblent exprimer magnifiquement la foi et l'espérance à la base de l'illumination qui peut se produire avec le temps au cours de la pratique régulière du silence intérieur : « L'Esprit lui-même se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. [...] héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui. [...] les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. [...] la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu [...] avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la gloire des enfants de Dieu. [...] toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et elle n'est pas seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps ». Cf., Rm 8, 16-23.

lement à nous par amour en vivant à l'intérieur de nous, et en partageant nos joies et nos peines pour que nous puissions développer tout notre potentiel transcendant.

Dans son interprétation de ce vers quoi la grâce nous attire en nous éclairant, Keating affirme que nous avons d'abord à prendre conscience de l'état de notre relation à Dieu. Il écrit:

In *The human condition* I wrote that the question for the first half of life is, [...] « Where are you in your relationship with God? » The second half of life focuses on the question, « Who are you? » Once you find out where you are and what your relationship with God is, the second question spontaneously arises. There is no immediate answer to this second question in this life, and for that reason we feel lonely, isolated, and incomplete [...] we just have not found it [presence of God] out yet<sup>523</sup>.

Selon notre auteur, le cheminement spirituel comporte deux grandes étapes. Dans la première, il s'agit de répondre à la question « Où es-tu? »<sup>524</sup>, et dans la seconde à la question « Qui es-tu ? ». La question « Où es-tu? » suppose que nous sommes cachés à notre interlocuteur. Et la question « Qui es-tu? », que nous n'avons pas encore établi avec Dieu présent en notre vrai self une relation assez vivante permettant de nous connaître suffisamment pour lui répondre. Le démantèlement du faux self représente cette première étape permettant de dégager le vrai self de ce qui le cache aux autres, et de voir un peu plus clair à propos de notre position relationnelle avec Dieu. Keating ajoute à propos de cette étape: « *The beginning of our spiritual conversion is followed by a transition period that is always dark, confusing, and confining. Then comes a period of peace, enjoyment of a new inner freedom, the wonder of new insights. That takes time. Rarely is there a sudden movement to a new level of awareness that is permanent*<sup>525</sup>. » On peut reconnaître ici le passage des nuits obscures, ou du mystère Pascal, suivi d'une renaissance du self, qui ne se fait pas de façon subite en général. Ensuite, la question identitaire apparaît spontanément, mais il n'y a pas de réponse immédiate et nous nous sentons alors isolés, et incomplets, puisque nous ne nous sommes pas encore éveillés à la présence aimante de la

<sup>523</sup> T. KEATING. *Consenting to God as God is* [...], p. 33.

<sup>524</sup> Gn 3, 8.

<sup>525</sup> T. KEATING. *The Human Condition, Contemplation and Transformation* [...], p. 42.



Trinité à l'intérieur de nous. À propos de cet éveil, ajoutons ces quelques mots de Keating:

The great enlightenment of the Christmas-Epiphany Mystery is when we perceive that the divine light manifests not only that the Son of God has become a human being, but that we are incorporated as living members into his body. This is the special grace of Epiphany. In view of his divine dignity and power, the Son of God gathers into himself the entire human family past, present and future. That the Eternal Word is uttered outside the bosom of the Trinity and steps forth into the human condition, the Word gives himself to all creatures. In the act of creating, God, in a sense, dies. He ceases to be alone and becomes, by virtue of his creative activity, totally involved in the human adventure<sup>526</sup>.

D'après notre auteur, une grande illumination se produit non seulement lorsque nous réalisons que le Fils est devenu un être humain, mais surtout lorsque nous prenons conscience d'être incorporé en tant que membre vivant dans son corps. Le Fils rassemble en lui-même l'entière famille humaine de tous les temps. La Parole Éternelle sort de la Trinité et le Verbe s'implique totalement à vivre l'aventure de notre condition humaine, puisqu'en nous créant il se donne lui-même à nous, et en un certain sens, meure à lui-même.

La déstructuration de notre faux self, qui correspond à la nuit des sens et permet la découverte de notre vrai self, conduit à la prise de conscience d'une union avec la Trinité, et représente une première phase de notre mystère Pascal. Ensuite, Keating rappelle le cri du crucifié : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné<sup>527</sup> ? », et explique qu'une seconde phase du mystère Pascal correspond à la perte de cette expérience unitive et laisse place à l'expérience de ne plus être en relation à Dieu, soit de s'identifier avec le néant d'où toutes choses émergent<sup>528</sup>. Notre auteur réfère à Bernadette Roberts, une mystique chrétienne. Celle-ci précise que la perte de cette expérience d'union, qui ne survient pas nécessairement à l'agonie, est paradoxalement aussi révélation de Dieu, puisque la perte d'une expérience de la Transcendance devient aussi mystérieuse que son existence même.

<sup>526</sup> T. KEATING. *The Mystery of Christ*, [...], p. 16.

<sup>527</sup> Mc 15, 34; Mt 27, 46; Ps 22, 2.

<sup>528</sup> « *The second phase consists in being emptied of this union and identifying with the absolute nothingness from which all things emerge, to which all things return, and which manifests Itself as That-Which-Is.* » Cf., T. KEATING. *The Mystery of Christ* [...], p. 62.

En effet, l'expérience du no-self ou du néant ne peut se faire à moins d'avoir d'abord fait une expérience unitive<sup>529</sup>. Cette deuxième phase du mystère Pascal nous semble correspondre à la nuit de l'esprit, au cours de laquelle l'orant est amené à remettre en question ses représentations de Dieu qui ne sont pas Dieu lui-même mais une expérience de Dieu, et à s'abandonner encore davantage dans la foi pure, comme Jésus en croix, dans un abandon au mystère divin toujours au-delà de nos conceptions.

#### 4.1.3.1 Éveil christocentrique: le Fils nous vit en Christ personnel

Serions-nous dans une relation de codépendance<sup>530</sup> parce que nous nous adressons à Dieu d'une manière magique, c'est-à-dire en voulant contrôler une idole à l'extérieur de nous ? La foi en l'inhabitation divine change complètement cette perspective. Au lieu d'entreprendre un cheminement spirituel en réfléchissant sur nos comportements incorrects et tout ce que nous devrions faire pour essayer d'établir la paix en nous, nous entrons en relation avec Dieu en ayant la conviction profonde que la Trinité est déjà à l'intérieur de notre vrai self, et qu'elle nous donne tout ce dont nous avons besoin pour entrer plus intimement en relation avec elle<sup>531</sup>. Keating écrit:

Christ in his incarnation united himself to the whole human family, assuming human nature into his divine person and giving each of us the capacity to be united to the Father through him and in him. Christ is one with us according to nature and desires to make one with the Father by introducing us into the intimate life of the Trinity. Then Christ and God, as Saint Paul teaches, will be « all in all » (1 Corinthians 15:28).

<sup>529</sup> « [...] The deepest unconscious true self IS the experience of the divine, or the divine in experience. This experience, however, is NOT the divine. What falls away, then, in the no-self experience is not the divine, but the unconscious true self that all along we thought was the divine! The shocking revelation of the no-self experience is just this: that all our experiences of the divine are only experiences of ourself, and that all along the divine as it existed beyond self or consciousness had been non-experiential. While the divine had been the cause of our experiences, the experiences themselves (the effects, that is) were not the divine. This means that consciousness or self is the medium by which man experiences the divine. [...] The true no-self experience can never be grasped unless we first know the unitive experience [which] is our deepest spiritual experience of life and being. If someone told us that this experience could fall away, most probably we would only think of death. [...] this is indeed the only true death experience man will ever have, [...] The truth of self, however, is that the experienter is the experience and the experienced. This means that we are not only our own experience, but equally everything that we experience. [...] The paradox of the no-self event is that the falling away of self or consciousness is also its revelation, the revelation of its true nature ». Cf., B. ROBERTS. *What is self? A study of the spiritual journey in terms of consciousness*. Boulder, CO, Sentient Publications, LLC, 2005, p. 44-48. Roberts souligne.

<sup>530</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 175.

<sup>531</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Theological Foundations [...]*, p. 2.

God wants us to enjoy him not only in the state of transforming union, but to make each of us equal to him in every way that possible. Though remaining ontologically distinct, we are to become existentially one with the Trinity. Did not Jesus pray for this grace for the human family in his last discourse (John 17:21)<sup>532</sup> ?

Notre auteur exprime justement ici que toute l'humanité est incorporée en Christ qui nous porte littéralement en assumant entièrement notre nature humaine en lui, et en nous aidant à entrer dans la vie intime de la Trinité. En Christ nous avons la capacité de participer à notre divinisation; ce que Paul exprimait par les mots : « [...] afin que Dieu soit tout en tous », dans sa première lettre aux Corinthiens. Selon Keating, Dieu ne veut pas seulement nous transformer pour que nous jouissions partiellement de sa présence, mais souhaite nous rendre égal à lui par toutes les manières possibles. Tout en gardant une distinction ontologique avec la Trinité, nous sommes promis à devenir un avec elle, comme il est exprimé par Jésus dans le texte de Jean cité par notre auteur : « [...] afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous<sup>533</sup>, [...] ».

La grâce qui se communique à nous au cours de la pratique régulière du silence intérieur est donc christocentrique, et elle produit en nous un éveil qui fait prendre conscience avec le temps que nous sommes vivants dans le Fils qui vit en nous. L'Esprit nous fait être un avec Dieu et en Dieu. La Parole est Dieu et est en nous, mais nous sommes divins seulement en participant à la nature du Verbe grâce à la communication amoureuse de l'Esprit. L'Esprit allume en nous le désir d'entrer – « *baptism* », βαπτίζειν : plonger – en relation à Dieu et, suite à notre consentement, il insuffle le désir de nous engager plus avant en amitié avec lui; nous ne sommes pas seulement avec Dieu mais en Dieu<sup>534</sup>. La Présence n'est alors pas seulement un embrassement ou une attraction irrésistible, mais elle est unificatrice en notre être profond, parce qu'avec notre consentement vient non seulement en nous la Présence trinitaire, mais aussi ses dons qui incluent toutes les ressources nécessaires pour s'unir de corps et d'esprit avec Christ dans un processus d'union transformante, et

<sup>532</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 140.

<sup>533</sup> Jn 17, 21.

<sup>534</sup> « *Between God and us, two extremes meet: He who is everything, and we who are nothing at all. It is the Spirit who makes us one with God and in God, just as the Word is with God and is God - the Word by nature; we by participation and communication. [...] Thus, we are not just with God in virtue of our baptism [...], we are in God* ». Cf., T. KEATING. *The Heart of the World* [...], p. 91.

atteindre un état que les contemplatifs de la tradition chrétienne appellent « le mariage spirituel<sup>535</sup> ». Ainsi, le Fils, qui prend la condition humaine en Christ, nous vit<sup>536</sup>. Keating avance même:

The New Testament celebrates a right relationship with God. The realization grows that the divine presence is within us and the Father, Son, and Holy Spirit are living their own interior life within us. At the deepest level we are more God than ourselves. The divine indwelling also needs to be recognized and affirmed in various ways that are helpful in daily life. [...] Actually, God is already present to us as the source of our being before the issue of grace arises<sup>537</sup>.

Le Nouveau Testament magnifie et célèbre une juste relation avec Dieu, en amenant graduellement le message que les personnes de la Trinité vivent leur propre vie à l'intérieur de chacun de nous, de sorte qu'au niveau le plus profond nous sommes plus divins qu'humains. Et nous avons à témoigner amplement et de différentes façons de cette conviction de l'inhabitation trinitaire, afin qu'elle soit reconnue et nous aide dans la vie quotidienne, par le simple fait de penser que Dieu est toujours là en nous, même lorsqu'on ne sent pas particulièrement sa présence.

Au niveau le plus profond de notre être nous sommes plus Dieu que nous-mêmes. Le récit de la passion de Jésus nous concerne donc personnellement et intimement, même s'il décrit la misère humaine poussée à l'extrême, et cela plus particulièrement dans le sentiment d'être abandonné de Dieu. Nous nous reconnaissons dans le cri de désespoir du Fils qui peut parfois devenir le nôtre. Et ce moment, où le Fils incarné en chacun de nous vit notre condition existentielle même jusqu'au désespoir et la mort, justifie, selon Keating, la souffrance humaine, et nous donne espoir que ce passage dans la chair n'est pas absurde

<sup>535</sup> « *The spiritual powers bestowed in baptism are first and foremost the Divine Indwelling, which is the Trinitarian life going on within us continuously and the radical source of our relationship with God. Along with the Divine Indwelling goes a gift that includes all the resources that we need in order to become one body and one spirit with Christ, a state which Christian contemplative tradition calls the Spiritual Marriage. Baptism is an engagement with Christ and these gifts are a kind of trousseau communicated to us in anticipation of the transforming union.* » Cf., T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 37.

<sup>536</sup> « *[the presence of God] becomes a part of us [...]. [It] arises not only as an irresistible attraction or embrace, but as an unifying presence in our inmost being. [...] Christ living our life, or more exactly, living us* ». Cf., T. KEATING. *Crisis of Faith, Crisis of Love* [...], p. 69.

<sup>537</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Theological Foundations* [...], p. 2.

puisque le Fils, malgré sa kénose christique dans la chair, ressuscite<sup>538</sup>. La lecture allégorique que fait Keating du mystère Pascal peut éclairer l'orant dans sa traversée des nuits obscures, surtout si ce dernier a la conviction profonde d'être identifié<sup>539</sup> au Fils qui souffre. Pour Keating, la passion du Christ représente notre propre misère humaine. Le Fils partage notre nature, c'est-à-dire qu'il accepte de vivre avec nous toutes les conséquences de la condition humaine et même la pire, celle de se sentir abandonné de Dieu. L'orant, au cours de la déstructuration et de l'agonie de son faux self, participe à une passion en tant que membre du Christ en qui il souffre, et éprouve un sentiment de perte qui précède le processus de renaissance consécutif à la libération progressive de son vrai self<sup>540</sup>. La Trinité n'est donc pas une substance étrangère en nous. Keating le fait remarquer en ajoutant qu'il ne s'agit pas d'une juxtaposition de notre personne au Christ ou vice versa. Une tension semble se manifester cependant dans la pensée de Keating, entre ce qui nous paraît être d'une part sa perception de Jésus comme étant exclusivement le Christ, et d'autre part Christ, le Fils dans sa kénose qui a besoin comme nous de la grâce de l'Esprit, et en qui et par qui chacun de nous existe et peut s'identifier comme membre du Christ, de même que toute la Création en devenir. De plus, pour Keating, Christ nous vit - « [is] living us » -, c'est-à-dire que Christ en englobant tout l'univers vit en toutes créatures de tous les temps. Keating nous semble cependant ouvrir une porte sur cette seconde dimension, qui n'exclut pas que Jésus soit en Christ et rempli de l'Esprit, en déclarant:

---

<sup>538</sup> Cette misère éprouvée par Christ justifie la nôtre parce qu'elle permet de dire la profondeur de l'amour d'un Dieu qui devient sauveur. Dieu ne peut être sauveur qu'en partageant complètement notre condition humaine, parce qu'ainsi il lui confère toute sa pertinence dans le processus de divinisation du mystère Pascal, sans expliquer toutefois le mystère du mal qui nous paraît excessif.

<sup>539</sup> Les mots « identifié au Fils » s'accordent mieux avec les expressions: « *Christ [...] living us* » et « *We are in God* » que le mot « habité » qui laisse plutôt entendre que Dieu serait comme un corps étranger en nous. Nous continuerons d'utiliser quand même l'adjectif « habité » en élargissant son sens à celui d'une présence immanente qui s'identifie à la totalité de notre être (âme, esprit et corps), et dans laquelle nous existons et sommes maintenus dans l'être, de même que tout l'univers.

<sup>540</sup> « *We are assimilating the presence of Christ in Centering Prayer, regardless of what we feel and of what thoughts go by, as long as our intention is to identify with that presence. Christ's passion, as I understand it, is our own human misery. He has taken upon himself all the consequences of the human condition, the chief of which is the feeling of alienation from God. That is the emotion he felt most poignantly on the cross when he cried out, " My God, my God, why have you forsaken me? " [...] Yet this is the moment of our redemption. Why? Because his cry on the cross is our cry of a desperate alienation from God, taken up into his, and transformed into resurrection. As we sit there and sweat it out and allow the pain to come up, we realize that it is Christ suffering in us and redeeming us* ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 176-177.

Perhaps we can understand Jesus' identity as the Son of God more clearly by thinking of him in terms of the revelation of the Trinity. That revelation affirms what the mystics of all religions have intuited: that the ultimate nature of infinite being is love. God the ultimate reality, the absolute, in a way beyond our comprehension, is community of persons. As the father has life in himself and pours it into his Son, and they rejoice in it together in the procession of the Holy Spirit, so the Son who has life in himself, shares the divine life with the whole human family through the outpouring of the Holy Spirit, and invites everyone to the banquet of the eternal life<sup>541</sup>.

En affirmant que les mystiques d'autres religions ont eux aussi l'intuition que la nature de la Réalité Ultime est amour, notre auteur ne reconnaît-il pas que leur expérience spirituelle, de même que celle de tous les chercheurs de Dieu en général, peut faire partie de cette révélation de Dieu qui est de tous les temps? Keating n'affirme-t-il pas également que le Fils nous appelle à suivre l'exemple de Jésus ou d'autres manifestations de la révélation divine, et à entrer dans la circumincession de la vie trinitaire? Nous sommes engendrés par le Père dans le Fils en sa kénose christique et sommes appelés au don total de nous-mêmes pour communiquer l'amour divin aux autres; ce qui sans la grâce de l'Esprit est au-delà de nos forces.

L'inhabitation divine ressentie au dedans de notre être suggère que notre relation avec Christ est plutôt intérieure, spécialement à travers l'action de l'Esprit qui vibre en nous et répand en nos cœurs l'amour inconditionnel. Nous vivons vraiment le mystère Pascal dans notre cheminement spirituel, c'est-à-dire que la passion, la mort et la résurrection de Christ ne sont pas des événements du passé et extérieurs à nous, mais au contraire intérieurs, au présent, et bien réels en nous. Selon Keating, même après des années de pra-

---

<sup>541</sup> T. KEATING. *The Heart of the World* [...], p. 28. Dans notre contexte de rencontre des cultures et d'ouverture au dialogue intra et interreligieux, peut-on parler encore de Jésus comme le Christ. Il nous semble que cette tension est bien réelle dans la théologie de l'Église, puisqu'on peut lire chez Panikkar : « Christ est le paramètre chrétien pour parler de Dieu. Dieu n'a prononcé qu'une unique parole : Christ. Ce paramètre nous a été donné il y a deux mille ans et nous permet de parler de Dieu; à condition bien sûr, d'être toujours conscient du fardeau culturel et historique que comporte tout paramètre. [...] d'autres cultures et religions ont d'autres langages, d'autres perceptions de la réalité. [...] Mais ne confondons pas Jésus et le Christ. Jésus est Christ [...] mais ce Christ n'est pas identique à Jésus. [...] « Christ est Jésus ressuscité » serait peut-être la formulation la plus brève ». Cf., R. PANIKKAR. *L'expérience de Dieu*, Albin Michel, Paris, 2013, p. 101-103.

tique du silence intérieur, nous sommes toujours aux prises avec les mêmes tentations que Jésus au désert, relativement aux besoins excessifs de sécurité, de pouvoir et d'estime. Ce mystère Pascal est donc au cœur de notre expérience personnelle de purification de l'inconscient, d'illumination, et de renaissance. Ainsi, l'expérience de la dissolution de notre faux self nous fait prendre graduellement conscience du côté sombre de notre personnalité, et de notre incroyable propension au mal. Mais, en faisant comme Jésus une expérience mystique qui donne la conviction que Dieu est un père (ou une mère) qui nous aime infiniment et vit en nous et avec nous, tout en nous éveillant à notre nature divine et en nous insufflant sa vie divine, nous devenons capables de traverser les nuits obscures. Chaque fois que nous consentons à un nouvel éclairage sur notre impuissance et nos faiblesses, nous sommes dans une relation encore plus profonde avec Christ. Keating se dit incapable d'expliquer le pourquoi de notre condition humaine, et avance que Dieu est tout simplement amour inconditionnel, pure humilité, et don total de lui-même pour nous. Conséquemment, l'incarnation, c'est-à-dire notre présence en Christ et de Christ en nous qui prend intégralement notre condition, signifie que l'amour divin nous est totalement offert et accessible par la grâce de l'Esprit. La pratique du silence intérieur, que nous propose Keating, est donc tout simplement une humble voie parmi d'autres permettant d'accéder à cette infinie bonté de Dieu en s'abandonnant à lui en toute confiance<sup>542</sup>.

L'image, mentionnée plus haut, de la double spirale en rotation dans notre système psychique, signifie que la plénitude de la vie divine ne peut s'établir de façon permanente, tant que la purification de notre inconscient de ses déchets émotionnels accumulés ou traumatismes refoulés n'est pas complétée. Alors, pour Keating, la Rédemption, avec cet éclairage ou éveil de notre psyché, n'est pas un simple revêtement par-dessus la programmation émotionnelle de notre faux self. Il s'agit plutôt d'une transformation intérieure généralisée et radicale, soit une conversion qui s'effectue graduellement en accord avec l'amour divin au cours de la pratique du silence intérieur, et la traversée des nuits obscures.

Quant à la résurrection, normalement les signes sont ressentis davantage au cours de la vie quotidienne que durant des périodes de silence intérieur. Le meilleur critère pour juger si notre expérience spirituelle produit réellement des fruits, c'est-à-dire que la vie divine se

---

<sup>542</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 178-179.

renforce en nous, est l'intensification de notre désir pour être en relation à Dieu – signe le plus probant que nous sommes dans la nuit des sens selon Jean de la Croix ; il ne s'agit pas d'un désir à propos d'expériences spirituelles précises, mais plutôt d'une montée certaine de notre goût profond d'être en intimité avec Dieu<sup>543</sup>. Keating paraphrase les affirmations de Paul aux Corinthiens et aux Philippiens<sup>544</sup> en attestant que l'Esprit allume sans cesse en nous, par sa grâce, le désir profond d'entrer en relation de plus en plus intime avec Dieu. La Trinité, toujours présente en nous, suscite elle-même notre volonté en vue de notre accord pour favoriser cette relation. Nos efforts n'apparaissent presque pas utiles. Keating laisse à peine plus de place que Paul à notre liberté. Il s'agit seulement de consentir à être en contact avec Dieu, sans résister à son action déjà à l'œuvre en notre vrai self<sup>545</sup>. L'objectif du silence intérieur est donc de nous faire prendre conscience de cette présence de Dieu au plus profond de nous-mêmes, soit de notre nature divine et christique, et d'approfondir la relation au niveau du vrai self avec Christ et la Trinité<sup>546</sup>. En partageant en Christ les natures, divine et humaine, notre vrai self, est doté d'une bonté fondamentale intrinsèque capable d'un développement sans limites, soit un processus de divinisation en Christ<sup>547</sup> qui inévitablement rayonne et influence notre milieu de vie.

#### 4.1.3.2 Éveil ecclésial : le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines

---

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>544</sup> 1 Co 3, 16 ; 6, 19. Ph 2, 13.

<sup>545</sup> « *The desire to go to God, consent to His presence within us, does not come from our initiative, but from the grace of God. We do not have to go anywhere to find God because He is already drawing us in every conceivable way into union with Himself. It is rather a question of consenting to an action that is already going on in us. To consent to God's presence is His Presence. The Trinity dwells in our inmost being, not as a photograph or statue, but as a dynamic presence. The purpose of this prayer is to get in touch with the activity that God is constantly initiating in our inmost center at the level of pure being.* » Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 36.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>547</sup> « *The fundamental goodness of human nature, like the mystery of the Trinity, [...] is capable of unlimited development; indeed, of becoming transformed into Christ and deified* ». *Ibid.*, p. 158. Voir aussi : « [...] we share in the divine life, whether we know it or not, both by nature and by grace. The realization and actualization of this inherent human potential to be "divinized"—the term loved by the Greek Fathers of the Church—might be called the human adventure ». Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 65-66.



L'illumination se fait sentir aussi au niveau ecclésial. Keating affirme que le but du silence intérieur est de manifester la présence de Dieu à la fois dans le repos profond de la prière contemplative et dans nos activités. Il s'agit de conserver l'expérience de la Présence vécue dans la prière, et d'aller ensuite à nos activités sans perdre le sens de Dieu à l'origine de tout ce qui est. À mesure que notre relation à Dieu s'approfondit avec le temps et la pratique du silence intérieur, nous percevons davantage la présence de Dieu en toute chose et toute chose en Dieu. L'inhabitation divine devient une relation intérieure vivante et évidente aussi en tous ceux qui croient et se réjouissent de cette Présence en eux<sup>548</sup>. La pensée et le cœur du Christ se communiquent donc à nous à travers le Corps Mystique du Christ<sup>549</sup>, dans lequel nous sommes non seulement un avec la Trinité mais aussi avec tous ceux en qui elle est présente et peut se déployer<sup>550</sup>.

Selon Keating, la pratique du silence intérieur en groupe nous permet d'accéder à la relation que chacun a déjà établie avec la présence divine en lui. Ce contact personnel est le cadeau que chacun apporte au groupe, et ainsi la présence du Christ devient plus puissante dans l'assemblée en prière. Chacun s'en trouve enrichi à un niveau plus profond que s'il priaient seul. Les priants peuvent de cette manière ressentir une unité avec les autres, qui font aussi une expérience de la grâce divine, et pareillement avec toute l'humanité. Keating affirme que nous pouvons parfois sentir ce lien avec les autres, qui est le cœur et l'âme de la communauté chrétienne, à tel point qu'il se demande quel pourrait bien être l'efficacité d'une assemblée de Chrétiens sans ce lien. Les priants rassemblés intentionnellement pour participer au mystère Pascal, font de leur rencontre de prière une liturgie sans mots, une célébration de l'union de chacun avec le Christ, et de notre gratitude d'être participant à la vie intérieure de la Trinité. La moindre parcelle de cette expérience est d'une valeur presque inconcevable, et transcende même la communauté assemblée. Ainsi, l'énergie divine à laquelle accède chaque priant qui participe au mystère de la mort-résurrection qui s'effectue en lui, devient une sorte de prière universelle qui peut influencer relativement aux besoins de l'humanité en transmettant la grâce divine au monde<sup>551</sup>. De plus, ce sens d'unité avec les autres signifie que nos énergies créatives personnelles se

---

<sup>548</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The Theological Foundations* [...], p. 2.

<sup>549</sup> Rm 12, 4-5; 1 Co 12, 12-13, 27; Col 1, 24.

<sup>550</sup> T. KEATING. *Consenting to God as God is* [...], p. 74.

<sup>551</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 181-182.

réveillent. À mesure que le faux self se dissout, nous utilisons de plus en plus notre plein potentiel et pouvons ressentir un appel pour nous impliquer au niveau communautaire ou autrement, selon le bon vouloir de l'Esprit. Les charismes explicités par Paul dans sa lettre aux Corinthiens<sup>552</sup> en sont un exemple. Le silence intérieur nous pousse à exprimer l'amour reçu de l'Esprit et influence inévitablement les autres. Nous n'avons pas à nous inquiéter trop de ce que nous dirons ou ferons dans nos contacts humains, parce que quand une situation particulière se présente l'Esprit nous inspire.

D'après Keating, la *Centering Prayer* est ecclésiale dans ses effets parce que les priants en relation avec la Trinité sont inspirés pour former une communauté, de même que pour la faire vivre par l'expression du vrai self, le partage, le support, et la communication. Il affirme aussi que dans les groupes de *Centering Prayer*, la relation avec chacun des autres priants, qui s'instaure dans le silence intérieur, est plus merveilleuse que celle qui prend place dans la conversation ordinaire, bien que ces échanges verbaux soient un complément nécessaire à l'illumination de notre unité dans le Christ<sup>553</sup>.

Le sens d'unité avec les autres, obtenu dans le silence intérieur, et qui favorise la formation de la communauté, apporte un éclairage sur ce qui est signifié par l'expression : « la communion des Saints<sup>554</sup> ». Cette communion est une participation éternelle à la vie divine, et elle existe entièrement au présent entre toutes les personnes, du passé, du présent, et même du futur qui désirent la relation à Dieu et s'ouvrent à la vie trinitaire en eux, et avec tous ceux dont nous pouvons être unis par le lien de la prière. Par la prière contemplative, l'orant entre donc en communion dans un royaume bien réel qui influence les personnes de tous les temps, et cela peut-être plus que tout ce qu'il peut faire d'autre. Keating mentionne une expérience personnelle où il s'est senti identifié au Christ. Il parle d'un moment d'absolue certitude ou de grâce spéciale qui oriente avec grande puissance vers le Mystère Ultime. Mais il nous prévient de ne pas s'accrocher à ces expériences qui ne doivent pas être considérées comme la finalité du cheminement spirituel. D'après notre auteur, ces moments privilégiés de grâce spéciale nous sont donnés pour nous introduire,

---

<sup>552</sup> 1 Co 12.

<sup>553</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Opening night Welcome*, vol. 9, n° 1, 1995, p. 1, (page consultée le 23 novembre 2016), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive>.

<sup>554</sup> Il n'est pas nécessaire d'être canonisé pour entrer en cette communion. Le mot « Saints » prend donc pour Keating un sens beaucoup plus large par référence au lien d'unité établi dans la prière. Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 182-183.

en soulevant brièvement un coin du voile, au mystère qui en fait est permanent. Ce mystère se rapporte justement à la Trinité qui établit la vie divine en nous et nous illumine de l'intérieur, lorsque nous consentons en toute confiance à sa présence. Pour ajouter aussi à la compréhension de cette dimension ecclésiale de l'éveil en nous, Keating avance que nous devenons unis non seulement avec les autres priants de notre groupe local, mais aussi avec tous ceux qui cherchent sincèrement une véritable relation à Dieu : la communion des Saints. Nous entrons en union aussi avec toute la Création, et cette force unitive, nous donne le goût de former une communauté et de lui être fidèle, même s'il ne s'agissait que d'une seule personne<sup>555</sup>. Ainsi, au cours de notre propre cheminement spirituel, nous sommes invités à accepter notre aliénation personnelle de Dieu et à en partager avec les autres les conséquences dans notre vie, pour ensuite pratiquer la compassion divine, afin d'aider le monde grâce au désir aimant de l'Esprit en nous. C'est ainsi que les « gémissements ineffables de l'Esprit<sup>556</sup> », dont Paul entretenait les Romains, cherchent à se dire par notre désir d'apporter la paix et la connaissance de l'amour divin dans le monde. Le lien d'unité qui naît de la prière contemplative nous porte aussi à partager avec prudence et humilité notre expérience spirituelle avec les autres, afin de nous encourager mutuellement. Finalement, Keating précise que la prière contemplative nous aide à garder un équilibre dans la vie quotidienne entre action et contemplation. Même sans essayer de changer le monde, le seul fait que nous soyons unis à la vie trinitaire de Dieu en nous, au cours de nos activités de tous les jours, fait en sorte que cette Présence intérieure rayonne et favorise le déversement de la grâce divine dans la société<sup>557</sup>.

Après cette présentation du discours théologique keatingnien, relativement à l'illumination par la foi en l'inhabitation trinitaire et les relations des personnes de la Trinité entre elles et avec nous, il convient d'écouter aussi le point de vue d'autres théologiens sur le sujet. Notre objectif, rappelons-le, est de vérifier dans quelle mesure les affirmations théologiques de Keating peuvent se mériter une crédibilité, du fait de leur accord avec les recherches actuelles concernant plus particulièrement la conceptualité trini-

---

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 184-185.

<sup>556</sup> « Pareillement l'Esprit vient au secours de notre faiblesse; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par des gémissements ineffables, [...] ». Cf., Rm 8, 26.

<sup>557</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. 186-188.

taire, la présence de la Trinité en nous – sur laquelle insiste Keating – et dans nos relations interhumaines, de même que dans toute la Création.

## 4.2 Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au cours du XX<sup>e</sup> siècle

Afin de mieux évaluer la pertinence du discours keatingnien dans le contexte théologique actuel, tel que saisi par un groupe de spécialistes reconnus en théologie, voyons maintenant les perceptions particulières de ceux-ci, à propos des causes à l'origine du regain de vie de la théologie trinitaire au cours du XX<sup>e</sup> siècle.

Nous nous référerons principalement à un ouvrage collectif<sup>558</sup> de ces théologiens dans lequel sont présentées les œuvres et les conditions qui ont permis ce renouveau multiforme de la théologie trinitaire. Nous voulons vérifier si Keating rejoint ou non les différentes caractéristiques de ce renouvellement de la conceptualité trinitaire, et cela plus particulièrement en ce qui concerne la *Centering Prayer* comme nouvelle approche de la prière contemplative, considérée en tant que voie de développement dynamique d'une relation vivante avec Dieu et les autres.

Nous résumerons d'abord assez brièvement chacun des onze articles du collectif, sans faire toute suite trop de liens avec Keating, afin d'alléger la présentation. Nous vérifierons ensuite le degré d'insertion du discours théologique keatingnien dans ce nouvel élan de la pensée théologique.

### 4.2.1 Introduction

Mentionnons d'abord qu'en introduction de l'ouvrage, Holzer souligne d'emblée l'apport magistral et primordial d'Hegel en tant qu'initiateur du renouveau, et précise que ce dernier, en reliant la doctrine trinitaire à l'incarnation et à la mort du Christ, a provoqué un tournant dans la pensée philosophique sur Dieu qui était enfermée dans les limites de la pure raison. Il s'en est suivi une vision historique et dynamique de la révélation, qui s'est prolongée dans une intelligence trinitaire de l'événement d'incarnation et de l'événement de la croix, attestant que le renouveau trinitaire est étroitement solidaire du renouveau christologique, et que d'autres voies, prenant en compte l'historicité radicale de la révélation, peuvent maintenant relier étroitement christologie et théologie trinitaire. Ainsi, le

---

<sup>558</sup> E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, 317 p.

renouveau semble se caractériser principalement, selon Holzer, par une citation de Rahner indiquant une voie qui sera suivie par toute une génération de théologiens: « Pour concevoir la Trinité nous pouvons sans crainte partir de l'expérience de Jésus et de son Esprit en nous telle qu'elle nous apparaît dans l'histoire du salut et de la foi : dans cette expérience est déjà donnée la Trinité immanente<sup>559</sup>. » Cette intégration de l'expérience de Jésus et de l'Esprit en nous en tant qu'auto-dévoilement de Dieu, implique que la doctrine trinitaire se rattache intimement à notre salut personnel et collectif.

Holzer termine son introduction en apportant une nuance à propos de l'opposition ferme d'Hegel concernant la réduction de la Trinité à une doctrine positive. Holzer précise, en effet, qu'il ne faut pas sous-estimer, le rôle décisif joué par la théologie positive, en fin XIX<sup>e</sup> et début XX<sup>e</sup> siècle, et sans lequel le renouveau de la théologie trinitaire n'aurait pas été possible. Il souligne l'importance des *Études de théologie positive sur la Trinité*, (1892-1898), de Théodore de Régnon, qui, grâce à la théologie historique et à ses méthodes d'investigation, et aux travaux de Jules Lebreton sur l'*Histoire du dogme de la Trinité*, (1928), a marqué un tournant et permis de corriger les étroitesse de la théologie positive. Holzer écrit :

Elle [la théologie positive] n'est plus alors le condensé de la substance doctrinale de la foi parvenue à son explicitation épurée, mais une histoire de la formation et de l'objectivation doctrinales de la foi. Cette histoire ne fait l'impasse d'aucune période qui s'est illustrée dans la formation de la foi réfléchie. Certes, Jules Lebreton établit clairement des deuils qui, dans cette longue histoire, sont à considérer comme des *progrès* dans l'intelligence de la foi reçue des Apôtres et consignée dans les Écritures inspirées. Mais déjà s'esquissent les traces d'un renouveau qui redonnent à la Trinité son enracinement dans la vie baptismale et ecclésiale du chrétien<sup>560</sup>.

Nous pouvons constater ici que la recherche historique permet de réaliser que la foi vécue par la tradition chrétienne n'est pas un contenu figé dans le temps, et qui se réfère uniquement à une interprétation définitive de l'expérience de la relation à Dieu de nos prédécesseurs et de leurs convictions, mais l'expérience d'une relation vivante avec Dieu et les

<sup>559</sup> K. RAHNER. « Le concept du mystère dans la théologie catholique », dans *Écrits théologiques*, VIII, trad. R. Givord, Paris, Desclée, 1967, p. 99, cité par V. HOLZER « Ouverture », *Le renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, dans E. DURAND et V. HOLZER (dir), *op. cit.*, p. 14.

<sup>560</sup> V. HOLZER, *op. cit.*, p. 11.

autres en communauté. Les convictions de foi subissent parfois des ruptures qui permettent des « progrès », c'est-à-dire des ajustements selon les contextes et qui amènent les croyants à mieux se connecter à leur expérience spirituelle et à leur désir de développer une relation à Dieu plus profonde et féconde tant sur le plan individuel que communautaire. Les relations humaines authentiques dans une vie sociale intense sont une sauvegarde éminemment efficace pour la foi chrétienne, comme le fait remarquer Holzer en citant Lebreton, puisqu'elles permettent au croyant de vérifier constamment l'incarnation du Christ en lui, à partir de son intégration et de son implication dans cette vie communautaire.

Ouvrons ici une petite parenthèse pour faire un lien entre ces pionniers du renouveau et un texte percutant de M. de Certeau<sup>561</sup> qui met justement l'accent sur cette propriété de la tradition chrétienne à se renouveler continuellement. En effet, au cours des siècles qui suivent l'évènement Jésus, les versions successives des croyants dans leur interprétation de ce qui s'était passé ont eu pour effet de préciser d'une part, le sens de la coupure initiale<sup>562</sup> par rapport à la pensée de leur époque, et d'autre part, de déterminer les règles d'une fidélité comprise en termes de compatibilité ou d'incompatibilité avec l'évènement au fondement de leur foi. Ces différentes formes d'interprétation des premiers siècles ne constituent jamais le sens définitif de l'évènement Jésus ou des autres expériences religieuses du passé, mais elles impliquent nécessairement une relation avec l'évènement fondateur à la base du christianisme, et rendent possibles de nouvelles expressions. Dans leur fidélité, ces nouvelles expressions de la foi pour notre temps ne peuvent pas constituer davantage un terme définitif et objectivable, puisque l'épistémologie est en mouvement. De plus, cette fidélité au message chrétien peut justement s'exprimer parce que Dieu «s'efface» suffisamment<sup>563</sup> pour laisser à la communauté des croyants la possibilité de confesser des convictions de foi personnelles et incarnées, et d'avancer en réinterpréter

---

<sup>561</sup> M. de CERTEAU. « La rupture instauratrice, une problématique de la foi, la " permission " ou l'évènement », dans *La faiblesse de croire*, Éditions de minuit/Seuil, France, 1987, p. 209-212.

<sup>562</sup> Une libération de l'humain, par exemple, par rapport à une mentalité qui règle la relation à Dieu avec une loi absolutisée et asservissante. « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat en sorte que le Fils de l'homme est maître du sabbat. » Cf., Mc 2, 27; Mt 12, 8 ; Lc 6, 5.

<sup>563</sup> C'est-à-dire que le croyant ne prend pas à la lettre le texte en lien avec la rupture, mais se donne la liberté d'agir en accord avec l'esprit de ce texte fondateur.

tant sans cesse un message de vie sous de nouvelles conjonctures. Revenons maintenant à l'ouvrage collectif et à son premier texte.

#### 4.2.2 Le fait et les enjeux<sup>564</sup>

Coda affirme que le XX<sup>e</sup> siècle représente probablement une des périodes les plus fécondes de réappropriation par la foi chrétienne de sa dimension intrinsèquement trinitaire, c'est-à-dire d'une dialectique entre vie concrète et réflexion théologique. Cela se manifeste par une redécouverte du cœur de la foi qui s'identifie avec le Dieu-Amour illustré magistralement dans l'Évangile de Jean. Ce renversement théologique, consécutif à un changement d'époque survenu en Occident au XX<sup>e</sup> siècle et manifesté par Vatican II, n'est pas un achèvement mais un élan vers encore plus d'audace. Une sécularisation a suivi en même temps que la pensée découvrait, du moins en Occident, un monde socioculturel et religieux plus vaste et pluriel. Dans ce contexte, la rencontre des cultures devient une occasion inespérée de renouvellement pour la foi chrétienne qui doit redéfinir son identité. Alors, la Trinité devient le principe identitaire par des caractéristiques de coappartenance dans l'amour, faite d'unité et de distinction, de liberté et de communication, tant sur le plan anthropologique que théologique<sup>565</sup>.

Coda avance que le renouveau comporte deux étapes. Il y a d'abord une reconquête du principe christocentrique de la révélation (Barth), selon lequel la manière dont Dieu se révèle à ses créatures au cours de leur existence concrète<sup>566</sup> correspond à la véritable nature divine<sup>567</sup> sans toutefois l'épuiser<sup>568</sup>. Deux tâches découlent de cette reconquête : 1 - Penser le Dieu trine en termes de communion périchorétique, c'est-à-dire que la nature

<sup>564</sup> P. CODA: « Le renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle: Le fait et les enjeux », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 19-31.

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 19-21.

<sup>566</sup> La Trinité économique est celle que l'être humain peut interpréter à partir de ses expériences spirituelles.

<sup>567</sup> Le *Grundaxiom* de Rahner : « Rahner a posé sous la forme d'un axiome méthodologique une certaine identité entre la " Trinité immanente " et la " Trinité de l'économie du Salut ". Naturellement, il ne s'agit pas ici de deux réalités différentes, mais de l'unique mystère de la Trinité, considérée à la fois en elle-même (comme transcendante et éternelle) et dans son engagement salvifique en notre histoire. » Cf., E. DURAND. « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 220.

<sup>568</sup> Pour E. Durand, si c'est bien la Trinité immanente qui se communique dans la Trinité de l'économie du salut, l'identité entre les deux ne se vérifie que partiellement en raison du caractère mystérieux de la Trinité immanente. *Ibid.*, p. 247.

divine est une communion de ses hypostases<sup>569</sup>; 2- Dépasser les représentations objectives et réductionnistes du divin<sup>570</sup>. La seconde étape du renouveau consiste à prendre conscience de l'altérité de Dieu et de notre créaturité à la lumière de l'évènement Jésus, afin que notre recherche identitaire s'ouvre sur de nouveaux horizons. Et nous sommes appelés à relever le défi de découvrir une identité insoupçonnée en nous, notre identité véritable et profonde, toute autre, qui nous met en face de deux nouvelles tâches: 1- Entrer en dialogue avec les autres religions monothéistes; 2- Revitaliser l'expérience d'un dialogue réel et gratifiant avec un Dieu qui est un Être de relation, parce qu'il est une « trine Personne ». Ce thème du dialogue intime avec Dieu suggère une certaine représentation anthropologiquement pertinente et de portée universelle du mystère divin, qui répond à notre désir d'unité avec l'irréductible altérité de Dieu.

L'enjeu principal serait de préciser le lieu à l'origine de l'expérience, et de l'intelligence du Dieu Trinité attesté par les auteurs du Nouveau Testament. L'existence de l'homme

<sup>569</sup> Selon G. GRESHAKE : « [...] Communion. Ainsi est l'essence divine, la nature divine : communion. Elle existe seulement dans l'échange du Père, du Fils et de l'Esprit. Chacune des personnes n'existe que tournée extatiquement vers les autres, et cela de manière corrélatrice, dans la mesure qu'à la fois elle donne et elle reçoit ; le Père réalise son propre être en tant qu'il se donne complètement à l'autre qu'est le Fils et ainsi il " possède " sa divinité " seulement en tant que celle-ci est offerte " : ainsi précisément il reçoit de lui son être-Père ; le Fils, en tant qu'il s'accepte lui-même complètement comme venant du Père tout en lui rendant gloire ; l'Esprit en tant qu'il se reçoit lui-même comme le troisième de la relation du Père et du Fils tout en glorifiant chacun d'eux. Ainsi en Dieu, aucune des trois personnes l'une face à l'autre ne possède son être propre, mais au contraire l'être provenant de l'autre, étant avec l'autre et allant vers l'autre ». Cf., G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, 1997, p. 185-187, cité par P. CODA. *op. cit.*, p. 22, note 1. Voir aussi L. F. LADARIA, « *Tam Pater nemo. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu* », *Transversalités*, 3/2008 (N° 107), p. 93-123. (page consultée le 24 septembre 2014), <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-3-page-93.htm#re83no83>.

P. CODA. *op. cit.*, p. 21-24.

<sup>570</sup> Tillich parle de trois formes de théisme. La première, le « théisme vide », est sans représentation précise du divin et n'a que des objectifs pratiques ou idéologiques sans rapport avec Dieu. Les connotations traditionnelles et psychologiques que comporte le mot « Dieu » font en sorte que l'usage de ce mot, dans le discours d'un orateur par exemple, peut susciter une certaine disposition révérencielle chez son auditoire. À son niveau le plus élevé, le théisme vide utilise le nom de Dieu pour symboliser un état d'émotion profonde ou la plus haute idée morale. Cette forme de théisme ne peut atteindre l'état de foi, et sa négation, l'athéisme, ne provoque pas le désespoir; ce qui en indique la superficialité. Tillich parle d'un second type de théisme qu'il nomme « la rencontre divino-humaine », une rencontre indirecte de Dieu par la médiation exclusive de l'Église. L'accent est mis sur la relation de personne à personne avec Dieu, mais dans une dualité où la distance infinie entre la sainteté du Créateur et la créature pécheresse produit une séparation absolue entre Dieu et le monde; ce qui provoque l'athéisme parce que selon l'auteur cette représentation unilatérale d'un Dieu qui n'est pas aussi parmi nous est inacceptable. La troisième forme de théisme dépend du théisme vide en cherchant à démontrer la nécessité d'affirmer Dieu, parce que ce théisme ne peut concevoir un monde sans Dieu, mais il se rapproche davantage du dualisme de la rencontre divino-humaine en cherchant à systématiser la rencontre personnelle avec Dieu, comme celle de deux personnes ayant une réalité indépendante. Dieu est comme une partie de la réalité, un être à côté des autres ou à l'extérieur de l'univers. L'insatisfaction du théisme amène Tillich à parler du « Dieu au-dessus de Dieu ». Cf., P. TILLICH. *Le courage d'être*. Paris, Casterman, 1967, p. 178-180.



Jésus est le lieu où nous est donné l'espérance en un au-delà de la mort par une résurrection. À l'instar de Jésus, le lieu de notre expérience de Dieu est dans la quotidienneté de nos interactions humaines<sup>571</sup>. Il faudrait éclairer davantage ce lieu de la chair mis en lumière par les relations de Jésus, afin de montrer comment la nature humaine peut laisser transparaître en elle la présence du Dieu trine par le don total de soi. L'être humain doit dépasser l'individualisme au profit d'une conception personnaliste<sup>572</sup> et dialogique de lui-même<sup>573</sup>. En se référant à Paul<sup>574</sup>, Coda donne un aperçu de l'horizon de la recherche. Grâce à l'Esprit en nous, nous avons une accessibilité partielle de l'intelligence du Mystère divin dans son incidence historique, sans qu'il soit dénaturé à travers les espaces de dialogue toujours nouveaux des relations humaines. La vérité du Dieu trine advient et se mesure dans la vérité éprouvée de notre être et de notre pensée, qui fait partie du lieu de la chair. Finalement, grâce au dialogue animé par l'Esprit, ce lieu constitue un champ de recherche où une mosaïque de la Parole peut surgir sans cesse en communauté et dans la rencontre des cultures.

#### 4.2.3 Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée<sup>575</sup>

Dans le deuxième texte de l'ouvrage collectif, C. Theobald souligne l'opposition de l'Église envers Schleiermacher pour qui la Trinité immanente, une « vérité conçue par l'Église en dehors de nous et de nos expériences religieuses, et dont le mystère serait explicite dans le Nouveau Testament<sup>576</sup> » doit être abandonnée en faveur de la Trinité de la révélation. La forme de pensée très positive de la théologie de l'Église de ce temps, appe-

<sup>571</sup> Coda donne l'exemple d'Augustin qui utilise le langage d'une relation entre sujets pour raconter sa première rencontre de Dieu. Pour Augustin, ce lieu où chercher Dieu se rapporte à trois choses : le sujet de l'amour, l'objet de l'amour et l'amour. Augustin écrit : « [...] j'entrai dans le plus secret de mon âme, aidé de votre secours. [...] Qui connaît la vérité voit cette lumière, et qui voit cette lumière connaît l'éternité. L'amour est l'œil qui la voit [...] ». Cf., AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 10, 16.

<sup>572</sup> P. CODA. *op. cit.*, p. 28.

<sup>573</sup> Nous sommes des êtres de relation et donc de dialogue. « Je ne suis " Je " que parce que je peux dire " Tu ". Le " Je " n'existe que dans l'intersubjectivité et la communauté. Il n'est de sujet personnel que relationnel et social. » Cf., R. BERGERON. *Et pourquoi pas Jésus?* Montréal, Novalis, Médiaspaul, 2009, p. 30.

<sup>574</sup> 1 Co 2, 12.

<sup>575</sup> C. THEOBALD. « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 33-53.

<sup>576</sup> Contrairement à la position des théologiens du Moyen Âge, l'Église de cette époque ne voit dans l'Ancien Testament que d'obscures indications sur la Trinité. *Ibid.*, p. 36.

lée « théologie des manuels<sup>577</sup> » avec sa description précise des processions, des relations, et des trois Personnes, est déductive et descendante et donc en opposition avec Schleiermacher qui priorise l'expérience. De plus, « les manuels » se caractérisent surtout en traitant marginalement les relations entre les Personnes de la Trinité, alors que ce devrait être l'essentiel.

Ensuite, Theobald identifie quatre facteurs qui ont permis d'accéder à d'autres manières de penser. Il y a d'abord l'influence de la théologie grecque qui, plus proche de la lettre de l'Écriture, affirme la réalité des Personnes distinctes, en opposition à la théologie latine qui tend à prioriser l'unité de l'essence divine. Un deuxième facteur est relié au fait que la théologie s'ouvre à l'expérience spirituelle de ses auditeurs et donc à la possibilité de la critique interne. Troisièmement on commence à considérer que l'inspiration biblique des deux Testaments fait partie aussi de l'économie trinitaire, puisque ces textes relatent de nombreuses expériences spirituelles qui font partie du patrimoine de l'humanité. Et finalement, le quatrième facteur découle de l'admission de la possibilité de connaître personnellement Dieu grâce à sa Parole présente en nous. Selon cette nouvelle forme de pensée, dont Rahner serait le principal artisan, la nature humaine de tout temps est extériorisation de la Parole de Dieu<sup>578</sup>, alors que les manuels traitaient de la connaissance de Dieu comme d'une révélation complètement extérieure à l'expérience spirituelle.

Theobald continue en affirmant que le concept moderne<sup>579</sup> de « personne », même s'il y a danger de trithéisme, agira, à propos du renouveau de la théologie trinitaire, comme un centre de gravité dans la différenciation de trois lignes de pensées, qui se dessinent autour de 1980. L'idée de de Lubac, à savoir que le fond de l'être n'est pas matière, ni esprit,

<sup>577</sup> Thomas d'Aquin est la référence incontestée de la théologie des manuels, surtout depuis l'encyclique *Aeterni Patris* (1879) de Léon XIII. *Ibid.*, p. 35.

<sup>578</sup> « [Il faut oser penser] en dernière instance la nature humaine à partir du Logos s'extériorisant et se dépouillant lui-même [...] l'homme est possible parce que l'extériorisation du logos est possible [...] ». Cf., K. RAHNER. *Écrits théologique*, VIII, p. 127-128, cité par C. THEOBALD, *op. cit.*, p. 42.

<sup>579</sup> Il semble que la notion moderne de personne, soit d'un sujet ayant conscience de lui-même et ayant une certaine autonomie par rapport au reste de la société, n'existait pas comme telle au Moyen Âge, alors que c'était surtout une identité clanique ou catégoriale qui prévalait et pouvait influencer davantage la pensée en termes d'unité d'une substance absolue. H. Rosenwein écrit : « Nous aimerions suggérer qu'au haut Moyen Âge le " moi " se faisait (souvent) sentir ; c'était un moi émotionnel que l'on ressentait le plus vivement lorsqu'on faisait précisément ce que tous les historiens du " moi " depuis Burckhardt ont dénigré : refuser sa singularité pour s'identifier à une catégorie. » Cf., B. H. ROSENWEIN, « Y avait-il un « moi » au haut Moyen Âge ? », *Revue historique* 2005/1 (n° 633), p. 31-52, (page consultée le 24 septembre 2014), <https://www.cairn.info/revue-historique-2005-1-page-31.htm>.

mais communion, résume une première ligne de pensée<sup>580</sup>. Une deuxième ligne de pensée s'engage autour du concept de « personne » s'inspirant de l'idée de la *condilectio*, c'est-à-dire d'un amour qui se partage avec un tiers<sup>581</sup>. Une troisième ligne de pensée tente d'échapper aux difficultés d'une subjectivité propre à chaque hypostase malgré l'unité de leur essence en proposant une nouvelle ontologie trinitaire qui reprend l'idée : « le fond de l'être est communion ». L'idée est de concevoir une origine multi sources et de se représenter la personne et la relation comme simultanément constitutives. La donation de soi en tant que source multiple permettrait de sauvegarder l'unité de Dieu et la nouveauté d'une mutuelle transfiguration continue de chaque Personne<sup>582</sup>.

Theobald conclue en soulignant l'importance de se rappeler de cette sortie de la théologie des manuels. Il faut se rappeler que toutes les représentations humaines du divin sont conditionnées par l'extrême diversité des contextes culturels, et que la fonction régulatrice du dogme doit rester souple afin de ne pas étouffer la pluralité des formes de pensée.

Passons maintenant au troisième texte du collectif

#### 4.2.4 La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire<sup>583</sup>

Cette troisième ligne de pensée, explicitée par Theobald, cherche à solutionner le problème de la distinction dans l'unité qui a accompagné les théologiens aux cours des siècles, et aurait pu aider un peu, par exemple, des anténicéens comme Hippolyte de Rome (170-235) qui n'était pas loin de cette idée à propos de la génération du Verbe par le Père en affirmant : « [Dieu, avant la création du monde] tout en étant seul, il était multiple, car il n'était pas sans Raison (Verbe) ni Sagesse [Esprit], sans Puissance ni Décision; mais tout était en lui et il était le Tout. Et quand il voulut, comme il voulut, il engendra sa Parole (Verbe) [...] et sa Sagesse [Esprit], [...]. Dieu en effet est un [...] ». L'idée d'Hippolyte fit son chemin de sorte que pour contrer l'arianisme<sup>584</sup>, après le Concile de

<sup>580</sup> C. THEOBALD, *op. cit.*, p. 50.

<sup>581</sup> L'amour ne s'enferme pas en lui-même, mais est relation et ouverture dynamique à toujours plus.

<sup>582</sup> Il y a danger du trithéisme et de la fonctionnalisation sociale à outrance de ce concept communicationnel. *Ibid.*, p. 51-52.

<sup>583</sup> Le troisième texte du collectif est de M. Fédou. Cf., M. FÉDOU, « La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 59-73.

<sup>584</sup> Pour Arius (260-336), le Fils et l'Esprit sont inférieurs au Père qui seul est Dieu à strictement parler. Arius avance que le Fils devrait être capable de se sauver lui-même pour atteindre la dignité divine. Atha-

Nicée (325), le mot « génération » prit le sens d'une relation éternelle du Verbe au Père<sup>585</sup>. Mais on sait que l'influence de l'arianisme a continué à travers les siècles, et qu'il est possible que sa trace soit encore facilement reconnaissable dans la théologie de notre temps<sup>586</sup>.

#### 4.2.5 Les cappadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte œcuménique<sup>587</sup>

Cette tendance à poser une hiérarchie à l'intérieur de la Trinité, reconnaissable dans le très probable ajout du *Filioque*<sup>588</sup> aux manuscrits grecs, consistait à privilégier l'unité au détriment de la distinction des Personnes ; ce qui tend à faire régresser l'Esprit vers une divinité impersonnelle, alors que la pensée orientale voit plutôt le mystère de Dieu comme un type irrationnel de relations triples simultanées et réciproques<sup>589</sup>.

---

nase (296-373) réfute l'arianisme en argumentant que le Verbe n'est pas affecté par l'infériorité de sa condition incarnée. Christ accepte la passion et la croix de sorte que nous pouvons nous relever avec lui dans une condition humaine transfigurée. Cf., C. KANNENGIESSER. *Arianism, Encyclopedia of Christian Theology*, p. 13, (page consultée le 12 janvier 2017),

<http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176>.

<sup>585</sup> M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 72.

<sup>586</sup> « Sur le plan doctrinal, si le dogme trinitaire fut explicité d'une manière jugée satisfaisante au concile de Constantinople en 381, les discussions portant sur la psychologie humaine du Christ, dans laquelle les ariens voyaient une marque d'infériorité du Fils par rapport au Père, ouvraient, en revanche, la voie au problème christologique. C'est-à-dire à la question de l'union, en la personne du Fils de Dieu incarné, d'une nature divine et d'une nature humaine, problème qui allait remplir tout le siècle suivant et aboutir à la formation de schismes graves et durables [...] ». Cf., M. MESLIN, *Arianisme*, *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 11 novembre 2016), <http://www.universalis.fr/encyclopedie/arianisme/>.

<sup>587</sup> Le quatrième texte du collectif est de B. Pottier. Cf., B. POTTIER. « Les cappadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte œcuménique », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 75-96.

<sup>588</sup> Il s'agit d'un article du credo de Constantinople de 381 : « Nous croyons en l'Esprit Saint... qui procède du Père... » et que les Latins ont complété en ajoutant « et du Fils... », (*ex Patre Filioque procedit*). Ce petit ajout est à l'origine de conséquences énormes en entretenant un profond différend (« querelle du *Filioque* ») à propos de la Trinité, entre l'Église romaine et l'Église grecque, pour finalement provoquer en 1054 le Grand Schisme d'Orient, qui fait naître deux églises : l'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe. Cf., *Querelle du Filioque-Wikipedia*, (page consultée le 29 novembre 2016),

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle\\_du\\_Filioque](https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle_du_Filioque).

B. Pottier s'appuie sur les écrits d'André Halleux, et attribue à Ambroise de Milan (340-397) la formule : « *procedit a Patre et Filio* ». Selon plusieurs études du *Contre Eunome* de Grégoire de Nysse (335-394), si la formule « *ἐκ τοῦ ἡυίου* » « et du Fils » d'où provient le *Filioque* est authentique, Grégoire est le seul dans la tradition grecque à l'utiliser. Mais Grégoire ne pouvait écrire de la sorte, pour des raisons dogmatiques. De plus, le grec de la formule est déficient. On devrait écrire « *υἱοῦ* » et non pas « *ἡυίου* ». Pour soutenir ce point, Pothier réfère à une étude de K. Holl, *Amphiocus...*, 1904, p. 215, n.1. Pothier conclue que toute la formule est un ajout occidental et conseille de se méfier des textes grecs en faveur du *Filioque*. Cf., B. POTTIER, *op. cit.*, p. 91-94.

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 75-78.

#### 4.2.6 La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par-delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie<sup>590</sup>

Voyons maintenant le cinquième texte du collectif. Gioia nous semble apporter un contenu très pertinent à notre étude comparative avec Keating. En réfutant les critiques<sup>591</sup> contre Augustin, Gioia est amené à repenser l'épistémologie trinitaire et à regarder de près la démarche anagogique<sup>592</sup> augustinienne. L'auteur utilise les mêmes termes qu'Augustin face à la question épistémologique : « Comment connaissons-nous la Trinité ? » Gioia examine alors comment cette question est déployée au livre VIII du *De Trinitate* qui constitue le pivot de ce traité.

Selon Gioia, les critiques n'utilisent pas une épistémologie propre à la théologie en cherchant à connaître Dieu comme cela se fait pour tout autre objet. Une approche théologique doit poser dès le départ la foi en la sagesse et l'action de Dieu en nous. Ainsi, la question épistémologique formulée par Augustin présuppose que l'on puisse chercher à connaître Dieu avant d'avoir effectivement commencé à le connaître. Une épistémologie proprement théologique doit en effet poser que la connaissance de Dieu n'est pas comme celle des objets créés, puisque Dieu est à la racine même de notre volonté, de notre capacité et de notre possibilité de connaître et d'aimer<sup>593</sup>, comme le précisait Paul aux Philippiens<sup>594</sup>. Augustin suggère d'abord que Dieu est vérité et amour. Il avance ensuite que la fonction de l'amour est de nous faire adhérer aux réalités bonnes et finalement au Bien (vérité et amour) lui-même pour enfin devenir bons à notre tour. La connaissance de Dieu est donc d'un type à part puisque Dieu est la vérité même dans laquelle tout existe. L'amour reçoit

<sup>590</sup> L. GIOIA. « La connaissance du Dieu Trinité [...] », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 97-139.

<sup>591</sup> Barth nous met en garde contre la théologie descendante des « triades psychologiques » – Augustin utilise des comparaisons entre la Trinité et des notions comme : vérité, bien, justice; âme, connaissance de l'âme par elle-même, amour; etc. – qui cherchent à faire voir non seulement une trace, mais l'image de Dieu même dans la structure de la conscience. Pour Rahner, l'approche augustinienne, trop abstraite, priorise l'essence au détriment de la distinction, comme si l'essence était une quatrième Personne supérieure aux trois autres. De plus, Augustin s'éloignerait de l'Écriture et ne caractériserait pas suffisamment le Fils. Quant à Olivier du Roy, il avance qu'Augustin aurait choisi une approche anagogique sous l'influence des platoniciens.

<sup>592</sup> Le mot provient du latin médiéval *anagogia*, et du grec *anagôgê*, action d'élever l'âme, d'en savoir plus sur quelque chose. Il s'agit, à partir de la considération du créé, de s'élever jusqu'à la contemplation du Créateur. Cf., *Anagogie-Wikipédia* (page consultée le 29 novembre 2016), <https://fr.wikipedia.org/wiki/Anagogie>.

<sup>593</sup> L. GIOIA, *op. cit.*, p. 118.

<sup>594</sup> « Dieu est là qui opère en vous à la fois le vouloir et l'opération même, au profit de ses bienveillants desseins. » Ph 2, 13.

donc un rôle épistémologique irremplaçable, et la connaissance de Dieu ne peut se faire que par la connaissance du Bien auquel la créature adhère, par un acte de volonté et de conversion. La question épistémologique devient finalement: « Qu'est-ce que l'amour ? » Augustin prend d'abord l'exemple de l'apôtre Paul. Nous l'aimons parce que nous croyons qu'il est un esprit juste, et si nous sommes capables de reconnaître cela, c'est que cette réalité d'esprit et de justice est déjà en nous; c'est-à-dire que nous aimons et connaissons Paul en Dieu et à travers Dieu. C'est lui qui nous fait voir la forme justice, et nous permet, par l'amour, d'y adhérer et de devenir juste à notre tour. Si on revient au cœur de la question de l'amour et de la connaissance du Dieu Trinité, la différence avec l'amour et la connaissance envers Paul est que : 1- Ce que nous aimons dans la Trinité est quelle est Dieu ; 2- Dieu n'est pas une forme (comme la justice) puisqu'il est lui-même la vérité dans laquelle nous voyons toute forme; 3- L'amour n'est plus ce à travers quoi nous adhérons à ce qui est connu mais il est cela même que nous connaissons. Mais qu'est-ce qui déclenche l'amour ? Augustin répond que Dieu étant lui-même Amour en est la source. Alors, nous ne pouvons même pas dire que nous ne connaissons pas Dieu, puisque ce qui est présent en nous n'est pas seulement une forme de l'amour (comme dans l'exemple avec la justice et Paul), à laquelle il nous faudrait adhérer à travers l'amour. Cet amour qui nous fait aimer le prochain est Dieu lui-même, et nous le connaissons mieux que tout objet parce que c'est lui qui nous est le plus présent, le plus intérieur et le plus certain, en étant le fondement de toute autre certitude<sup>595</sup>. Dieu est à la base des formes spécifiques d'amour qui nous trans-forment et nous in-forment<sup>596</sup> de telle sorte que si nous sommes émus à la vue d'un acte charitable, c'est que nous voyons la Trinité<sup>597</sup>. La question épistémologique doit donc être reformulée d'une manière unique en fonction de son « Objet » (Dieu) qui est de fait le vrai et le seul Sujet. Puisque Dieu est amour, la distinction entre l'« Objet » de notre amour et l'acte à travers lequel nous l'aimons n'a plus de valeur. Il ne s'agit donc pas pour Augustin dans son livre VIII d'une tentative analo-

---

<sup>595</sup> L. GIOIA, *op. cit.*, p. 124.

<sup>596</sup> Dieu nous fait aller au-delà de nous-même (trans-forme) en nous insufflant (in-forme) de l'intérieur son amour. Un lien peut être vu avec le développement des potentialités unique du vrai self. La personne humaine est animée par un besoin d'entrer en relation, d'aimer et d'être aimé. Une personnalité conforme à l'unicité du vrai self peut se développer d'autant plus que ce besoin d'amour est satisfait.

<sup>597</sup> Gioia apporte une précision à propos de notre capacité d'aimer qui devrait être vue comme le don de Dieu : l'Esprit-Amour. Il ne devient jamais notre possession parce qu'il demeure libre dans son autodonation. D'où la valeur épistémologique de l'amour pour la connaissance de Dieu. *Ibid.*, p. 125, note 1.

gique ou anagogique de connaître Dieu, mais de l'élaboration d'une épistémologie proprement théologique qui doit tenir compte de la nature trinitaire des relations d'amour en Dieu<sup>598</sup>. La recherche est donc ensuite portée par la question : « Comment se fait-il que nous ayons le potentiel et l'habileté de connaître la Trinité ? » C'est pourquoi la doctrine de l'image de Dieu est utilisée pour analyser le processus de connaissance. Augustin utilise une démarche anagogique allant de l'extérieur vers l'intérieur, soit du matériel au spirituel<sup>599</sup>. Il est en quête de l'image de Dieu en nous<sup>600</sup> qui nous habiliterait à jouir de sa divinité à travers la sagesse et l'amour insufflés dans nos relations<sup>601</sup>. Créés à l'image de Dieu, nous sommes dans une relation d'amour et de connaissance avec lui. Mais, selon Augustin, la condition humaine a faussé notre image de Dieu, et une intervention de la Trinité dans notre vie est nécessaire pour la restaurer<sup>602</sup>.

L'auteur examine ensuite la démarche anagogique d'Augustin, reliée à l'image de Dieu, et affirme qu'Augustin en parlant de triades comme l'être, la forme et l'intégrité, cherche à dire que les réalités créées sont caractérisées par une triple dépendance par rapport à Dieu. Augustin ne veut pas montrer une analogie avec le mystère trinitaire, ni étoffer un concept trinitaire formel de la Trinité<sup>603</sup>. Il cherche plutôt à illustrer que cette triple structure est l'expression de l'action d'un Dieu trine et non pas d'un dieu sans relation interne à lui-même. Augustin essaie de nous faire saisir ce que signifie être à l'image de Dieu<sup>604</sup>. Par sa démarche anagogique via le symbolisme des triades, il cherche à nous faire prendre conscience de la bonté de notre être, et de notre totale dépendance à Dieu pour notre existence et notre accomplissement. Pour Augustin, il est donc impossible de définir notre identité sans Dieu, ni de penser l'image de Dieu que nous sommes comme une propriété qui nous est confiée, et qui peut se déployer séparément de sa source<sup>605</sup>. On peut donc parler de l'âme comme d'une image venant de Dieu et allant vers Dieu, sous l'effet de l'action di-

---

<sup>598</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>599</sup> Cette démarche nous semble être à la racine de l'enseignement de T. Keating à propos de la nécessité de la déstructuration du faux self, plus extérieur à notre vraie identité, afin de découvrir le vrai self plus intérieur et à l'image de Dieu.

<sup>600</sup> Il ne s'agit pas d'une analogie avec la structure de notre fonctionnement mental.

<sup>601</sup> On se rappelle que Keating utilise la notion d'union transcendante et transformante par intériorisation de la Parole; ce à quoi il réfère en parlant de dimension contemplative de l'Évangile.

<sup>602</sup> On peut voir ici un lien avec la *Centering Prayer*, alors que Keating parle de « thérapie divine » dans le silence intérieur pour la déstructuration du faux self.

<sup>603</sup> Gioia se réfère au livre XIII des *Confessions*.

<sup>604</sup> L. GIOIA, *op. cit.*, p. 132-133.

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 134-136.

vine « e-crétioniste » de la grâce de l'Esprit en nous qui sommes en Christ. Le dynamisme qui meut l'âme provient de l'écart incommensurable entre ce désir en elle d'être en relation, et la nature absolument transcendante de ce qu'elle a la potentialité de devenir en Christ par la grâce de l'Esprit, c'est-à-dire la possibilité d'aimer, de connaître, et d'atteindre sa finalité : la pleine jouissance du don total d'elle-même par amour en participant à la périchorèse trinitaire.

Le thème de l'image de Dieu permet donc d'avoir une épistémologie proprement théologique en tenant compte du caractère incomparable de Dieu, de la dépendance totale de la créature, et de sa condition de profonde aliénation par rapport à sa finalité. Gioia conclue que si nous pouvons aimer Dieu en croyant en lui, c'est que Dieu nous maintient dans l'être et nous donne continuellement la possibilité de l'aimer et de le connaître.

Passons maintenant au texte suivant du collectif.

#### **4.2.7 La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel", suivant saint Thomas d'Aquin<sup>606</sup>**

Dans le sixième texte, Emery montre que T. d'Aquin, malgré des différences évidentes avec Augustin, présente une théologie trinitaire analogue à ce dernier et saisit sa propre réflexion dans des « raisons théologiques »; c'est-à-dire dans des exercices spirituels pouvant renforcer et encourager la foi des fidèles sans prétendre élucider le mystère de Dieu.

L'expression « théologie spéculative » désigne un exercice de la pensée qui par des arguments rationnels cherche à rendre la foi plus accessible à l'intelligence; mais ces arguments ne s'imposent pas à la raison. Ils aident seulement à en saisir quelque peu le bien-fondé, puisque les articles de foi, pour Thomas, sont établis de façon décisive seulement par l'autorité des Écritures, comme faisait Augustin quand il utilisait les triades psychologiques pour persuader que l'unité d'opération de la Trinité n'est pas absurde. Thomas utilise donc l'argument démonstratif qui s'impose à l'intelligence avec une force de nécessité<sup>607</sup>, et l'argument persuasif tiré de similitudes pour illustrer une harmonie entre la foi et la raison. L'argument persuasif présuppose la foi pour que son intelligibilité soit

<sup>606</sup> G. EMERY. « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel", suivant saint Thomas d'Aquin », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 141-177.

<sup>607</sup> L'argument démonstratif part de réalités accessibles à l'intelligence humaine. Il peut aussi être utilisé pour démontrer que les objections contre la foi ne sont pas démonstratives. *Ibid.*, p. 146.



manifeste<sup>608</sup>. Emery signale ensuite que la « congruence » aquinienne n'est pas laissée à l'arbitraire, mais est soumise à la conformité avec les Écritures, avant que la raison humaine les analyse pour en manifester l'intelligibilité. Finalement les adjectifs « vraisemblable » et « probable », qui caractérisent les raisons spéculatives en matière trinitaire, peuvent référer parfois aux Écritures et parfois à ce que la raison humaine peut saisir. Dans tous les cas Thomas souligne que la foi conduit et affermit la raison dans un domaine qui la dépasse. En effet, si nous pouvions saisir complètement Dieu par la raison cela signifierait qu'il ne dépasse pas les limites de l'intellect créé. Thomas affirme que c'est « impossible » dans des termes qui rappellent Augustin<sup>609</sup>. De plus, en se référant à Paul de Tarse : « [...] nous voyons à présent dans un miroir en énigme [...] »<sup>610</sup>, Thomas avance que la Trinité puisqu'elle est transcendante et incompréhensible dépassera toujours nos représentations. Alors, à la suite d'Augustin et en conformité plus tard avec le Pseudo-Denys (~500 Ap. J.C.), Thomas affirme qu'on ne peut connaître ce que Dieu est, ni comment Dieu est. On peut seulement saisir que Dieu est, ce qu'il n'est pas et comment il n'est pas, et cela tant par la révélation que par la connaissance naturelle, puisque nous connaissons Dieu « en miroir » par l'intermédiaire des créatures<sup>611</sup>. L'apophatisme n'étant pas une totale ignorance comme l'a écrit Augustin<sup>612</sup>, il s'ensuit donc que ce n'est pas l'intelligence qui produit la foi, mais c'est la foi qui cherche l'intelligence; et pour Thomas placer la raison avant la foi constituerait une grave faute. Quelle peut donc être alors pour le théologien la valeur et le but d'une recherche proposant une argumentation rationnelle ? Thomas répond que les Pères de la tradition chrétienne ont été obligés de développer un discours spéculatif pour se défendre contre les opposants à la foi, et qu'ils l'ont fait sans prétendre tout comprendre. Pour défendre une croyance il ne suffit pas de

<sup>608</sup> Emery nous prévient que tous les arguments persuasifs de Thomas n'ont pas la même valeur surtout lorsqu'il les multiplie sur un même objet. L'auteur donne d'abord l'exemple controversé du *Filioque*. Pour Thomas, l'Esprit qui procède du Père doit nécessairement procéder aussi du Fils, par nécessité de distinction entre le Fils et l'Esprit. Alors, à la différence d'autres argumentations théologiques, Thomas sent le besoin de remonter sur ce point à l'article de foi de la Révélation, qui présente le Fils et l'Esprit comme deux personnes distinctes, afin de justifier le « et du Fils ». *Ibid.*, p. 147.

<sup>609</sup> Augustin : « Tu ne saurais te représenter cette propriété divine, et il y a plus de piété à ne pas la comprendre qu'à présumer d'en avoir l'intelligence. [...] est-il donc étonnant que tu ne comprennes pas? Si tu comprenais, ce ne serait pas Dieu. [...] Atteindre Dieu tant soit peu est un grand bonheur, le comprendre est chose absolument impossible. » *Ibid.*, p. 149.

<sup>610</sup> 1 Co 13, 12.

<sup>611</sup> G. EMERY, *op. cit.*, p. 152.

<sup>612</sup> « Ce n'est pas un mince savoir [...] de pouvoir connaître ce que Dieu n'est pas, avant de connaître ce qu'il est ». Cf., *De Trinitate*, VIII, 2, 3.

référer à des textes scripturaires, mais il faut montrer la conformité de la foi et de l'Écriture prise en son intégralité<sup>613</sup>. Cette recherche spéculative sert aussi à élever l'esprit et à donner un avant-goût de ce que les croyants espèrent contempler en toute lumière dans la béatitude après la mort. Ajoutons que pour Thomas les principes de la raison humaine viennent de Dieu, et par conséquent, ne peuvent être contraires à la foi donnée par Dieu. C'est pourquoi les arguments opposés à la foi trinitaire ne peuvent avoir une force démonstrative, mais sont seulement des raisons probables ou des sophismes.

Dans l'expression « exercice spirituel » le mot « spirituel » prend pour Thomas un sens religieux et l'exercice consiste à rechercher l'intelligence spirituelle de la foi. Le thème de l'exercice implique alors, comme chez Augustin, un ordre croissant des disciplines du savoir vers l'étude de la sagesse et des réalités divines, disposant les croyants pour qu'ils deviennent capables de saisir les réalités qui dépassent les sens et l'imagination.

La doctrine de l'image de la Trinité en notre être fournit les éléments d'un exercice spirituel, où l'étude du verbe (sagesse, intelligence, volonté) et de l'amour en l'esprit humain permet d'illustrer l'unité d'essence dans la distinction des Personnes, tant dans l'économie du salut que dans leur immanence éternelle. La première fonction d'une telle analogie utilisant la similitude<sup>614</sup> du verbe et de l'amour en l'homme est de rendre compte de la distinction dans l'unité d'une façon conforme à l'Écriture, et qui convient, bien qu'imparfaitement, à la nature spirituelle de Dieu. Pour Thomas, seule l'origine commune du Verbe et de l'Esprit permet de rendre compte de la pluralité des Personnes, sans faire disparaître leur distinction personnelle<sup>615</sup>. L'amour et la connaissance de l'âme par elle-même, bien qu'elle soit une similitude imparfaite de la Trinité, nous aide à voir une Immanence dans ce qui donne à l'âme la capacité d'aimer, et une certaine identité entre ce qu'est l'âme, ce qu'elle connaît et ce qu'elle aime. Cette théologie de l'image de Dieu

---

<sup>613</sup> Par exemple, pour défendre la théologie trinitaire contre l'arianisme, les Pères de l'Église ont dû spéculer pour rendre plausible une procession du Père par génération du Fils. La " génération " au lieu de la " création " assurait la consubstantialité des deux hypostases. Mais, comme il fallait préserver la distinction des Personnes dans l'unité d'essence, il a fallu ensuite penser à un autre mode de génération pour l'Esprit. Cf., G. EMERY, *op. cit.*, p. 154.

<sup>614</sup> La similitude tient à ce qu'en l'être humain l'amour est à la racine de la sagesse et de la volonté menant à la connaissance et l'agir. Thomas l'exprime ainsi : « Dans la connaissance par laquelle notre esprit se connaît lui-même, on trouve la représentation de la Trinité incréée par analogie [...], parce qu'ainsi l'esprit se connaissant lui-même [sagesse] engendre son verbe [volonté] et que l'amour procède de l'un et de l'autre. » Cf., *De veritate*, q. 10, a. 7, cité par G. EMERY, *op. cit.*, p. 172, note 1.

<sup>615</sup> G. EMERY, *op. cit.*, p. 172.

trine permet donc d'apporter une représentation de la consubstantialité des Personnes divines distinctes. Thomas la privilégie parce que la connaissance de Dieu y trouve un certain accomplissement, lorsque le croyant s'élève au-delà de lui-même pour saisir quelque peu par analogie le mystère de Dieu, et se laisser transformer<sup>616</sup> par sa foi en la puissance de l'amour.

#### 4.2.8 La trinité hégélienne : la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire<sup>617</sup>

Un septième texte du collectif fait valoir que la théologie trinitaire hégélienne devient une source de renouveau, parce qu'elle représente une critique de la rationalité kantienne opposée à toute révélation de l'absolu.

L'anecdote rapportée par Holzer, en introduction de l'ouvrage collectif, nous donne une indication de ce que pouvait être la théologie trinitaire avant le renouveau qui allait bientôt l'animer, grâce à des théologiens comme Hegel qui en ont semé l'idée. Ce dernier avait, en effet, rabroué un théologien de l'université de Halle, auteur d'une savante étude sur les origines de la doctrine trinitaire. Hegel écrit :

L'éminente connaissance de Dieu comme Un et Trine ne mérite-t-elle pas un tout autre respect, que vous ne lui consacriez ainsi qu'un excursus superficiellement historique? Dans votre écrit je n'ai pu sentir et trouver trace d'un sens personnel [...] Il y a en elle [la doctrine trinitaire] un esprit plus élevé que cette seule tradition humaine. Il me fait horreur de voir expliquer de telles réalités de la même manière que, par exemple, la naissance et la propagation de la sériciculture, des cerises, de la variole, etc.<sup>618</sup>.

Ces quelques mots nous montrent toute l'opposition d'Hegel à une réduction de la foi trinitaire en une doctrine, comme si l'expérience de Dieu pouvait être abordée comme n'importe quel objet par l'analyse rationnelle. L'influence hégélienne se mesure en particulier à partir de l'étroite liaison qu'il établit entre la doctrine chrétienne de la Trinité et la

<sup>616</sup> Le croyant est appelé à se transformer en cette même image rayonnant la gloire de Dieu, comme l'écrit Paul : « Et nous tous qui le visage découvert, contemplons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit. » Cf., 2 Co 3, 18.

<sup>617</sup> J.- L. VEILLARD-BARON. « La trinité hégélienne : la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 187-200.

<sup>618</sup> V. HOLZER, *op. cit.*, p. 9.

raison qui cherche à connaître Dieu. Avant, Dieu était une abstraction inanimée et méconnu en tant que Dieu vivant. Alors qu'au contraire pour Hegel l'esprit ne serait pas seulement une essence qui se maintient dans la pensée, mais constitue en lui-même une autorévélation de Dieu. De plus, pour Hegel, Dieu se manifeste dans l'événement de la mort du Christ et l'avènement de la communauté chrétienne, ce qui est déterminant pour mettre en marche le renouveau de la doctrine trinitaire<sup>619</sup>.

Dans un contexte où la rationalité de Kant refuse toute révélation de l'absolu et oriente vers une religion rationnelle concentrée sur l'éthique, Hegel présente une philosophie de la révélation où la supériorité de la religion chrétienne est que Dieu s'y révèle lui-même<sup>620</sup>. La réflexion trinitaire hégélienne se concentre alors sur la singularité subjective, plutôt que sur l'unité ontique. Pour Hegel, la révélation n'est pas seulement historique mais prend le sens : Dieu se révèle d'abord en son Idée éternelle de Tri-unité créatrice. La vie trinitaire de Dieu-Esprit se différencie pour se déterminer au cours d'une périchorèse<sup>621</sup>. Se référant à J. Böhme et à l'idée que la Trinité naît au cœur de l'homme, Hegel y voit une clef pour éclairer le mystère du monde<sup>622</sup>. Selon Hegel : « Dieu est Esprit, l'activité absolue, *actus purus*, c'est-à-dire subjectivité, personnalité infinie, différenciation infinie de soi par soi, création<sup>623</sup>. » Dieu n'est donc pas immuable, impersonnel et enfermé en lui-même, mais autocréation de lui-même. Il s'auto-engendre comme Fils, conservant une identité originaire mais différenciée, qui se supprime et se dépasse éternellement. L'autodépassement du Fils constituerait donc une médiation nouvelle qui fait apparaître toujours davantage la première substance comme un sujet unique et concret : Dieu-Esprit<sup>624</sup>. Ce qui permet d'écarter le reproche de sabellianisme<sup>625</sup> souvent adressé à

<sup>619</sup> On peut y voir une autorévélation parce que notre capacité de penser est portée par Dieu et représente en tant que telle quelque chose de plus ostensiblement transcendant, particulièrement par la conscience réflexive qui permet à l'individu de prendre conscience de lui-même en tant que personne pensante et unique, et de se poser la question de son identité profonde. V. HOLZER. « Figures de modernité », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 183-185.

<sup>620</sup> J.-L. VEILLARD-BARON, *op. cit.*, p. 187.

<sup>621</sup> Chacune des trois figures de la Tri-unité n'existerait qu'en autant qu'elle passe dans l'autre en un mouvement circulaire éternel d'amour, une circumincession ou communion hypostatique telle que décrite précédemment par G. Greshake.

<sup>622</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 199, note 2.

<sup>624</sup> On peut voir un lien avec la représentation néotestamentaire de la résurrection montrant le ressuscité sous une forme dépassant le conditionnement de la nature humaine. Cette image de la nature toute autre du Fils ressuscité à laquelle nous participons et qui dépasse la mort nous laisse entrevoir le processus d'autodépassement qui nous habite sous l'instigation de l'Esprit.

Hegel comme si l'unité du Dieu Père du monothéisme empêchait le Fils et l'Esprit d'avoir leur personnalité propre. Hegel, par sa valorisation extrême de l'Esprit infini présent en nos esprits limités, nous laisse une théologie de l'Esprit qui n'absolutise pas la raison philosophique<sup>626</sup>.

La théologie trinitaire hégélienne constituerait donc une critique de Kant parce qu'elle voit en l'existence de la raison humaine en tant que telle, une manifestation du logos, l'hypostase Fils; contrairement à Kant qui s'appuie sur la raison pour rejeter toute révélation, comme si notre capacité de raisonner n'avait en elle-même rien de la transcendance du Fils.

#### 4.2.9 L'apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire<sup>627</sup>

Considérons maintenant le huitième article du collectif. Brito affirme que pour Schleiermacher la doctrine trinitaire ne constitue pas une herméneutique mais un problème conduisant à des difficultés épistémologiques insolubles. Schleiermacher impose à la raison théologique un débat concernant la place qui revient à la foi dans le mystère du Christ, de la Rédemption et de la fondation du Royaume de Dieu. L'essentiel de la foi, toujours selon cet auteur, devrait être considéré sans développer une théologie trinitaire, puisque celle-ci n'ajoute rien par ces concepts à notre relation à Dieu dans le Christ et dans l'Église; de plus, elle amène ce dilemme de la distinction dans l'unité<sup>628</sup>.

Brito veut montrer que la spécificité de l'apport schleiermacherien réside dans son effort pour dégager le contenu essentiel de la doctrine trinitaire, mettre en évidence ses apories et présenter des pistes de solution. D'après l'auteur, Schleiermacher ne pense pas que la

---

<sup>625</sup> « Nom que l'on donna au modalisme ou monarchianisme (doctrine portant atteinte au dogme de la Trinité en ce qu'elle fait du Fils et du Saint-Esprit des " modes " du Père) qu'enseignait à Rome au début du III<sup>e</sup> siècle un certain Sabellius, dont nous ne savons presque rien, sinon qu'il fut condamné par le pape Calixte. Au IV<sup>e</sup> siècle, les tenants de l'orthodoxie nicéenne furent accusés de sabellianisme par les ariens. Affirmer la consubstantialité du Père et du Fils paraissait à ceux-ci compromettre la distinction des personnes. » Cf., P. T. CAMELOT, *Sabellianisme*, *Encyclopédie Universalis*, (page consultée le 25 novembre 2016), [http://www.universalis-edu.com.ezproxy.usherbrooke.ca/encyclopedie/sabellianisme/#titre-i\\_12986](http://www.universalis-edu.com.ezproxy.usherbrooke.ca/encyclopedie/sabellianisme/#titre-i_12986).

<sup>626</sup> J.- L. VEILLARD-BARON, *op. cit.*, p. 196-200.

<sup>627</sup> E. BRITO. « L'apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 201-214.

<sup>628</sup> Schleiermacher constatait comme Hegel la séparation entre la théologie trinitaire de son temps et les Écritures, et conséquemment une théologie non reliée à l'expérience spirituelle de la vie baptismale et ecclésiale de son époque. *Ibid.*, p. 202-203.

triadologie traditionnelle découle du Nouveau Testament avec une netteté suffisante pour en faire une doctrine essentielle de la foi<sup>629</sup>. Il s'efforce donc de montrer l'indépendance de l'être de Dieu dans le Christ et dans l'Église à l'égard du concept trinitaire.

Selon Schleiermacher, on ne peut penser les Personnes que suivant une gradation, et l'unité d'essence qu'en tant que supérieure ou inférieure aux Personnes, alors que pour l'Église les trois Personnes sont égales. Il insiste sur la nécessité de se baser sur l'expérience de la foi en Christ dans la communauté chrétienne, avant de tenter toute élaboration d'une théologie trinitaire. Il faut, en effet, éviter le risque d'établir indument, par une théologie non suffisamment enracinée dans notre expérience personnelle et communautaire de Dieu, les conditions sans lesquelles nous ne pourrions plus croire à la rédemption et au Royaume de Dieu. Estimant que le problème de l'unité trinitaire provient de l'idée d'une séparation originaire et éternelle au sein de l'essence divine, Schleiermacher s'oriente vers une solution sabellienne que les Écritures, à son avis, n'interdisent pas. Il suggère de considérer les deux activités unificatrices du divin avec la nature humaine, par le Christ en chacun de nous et par l'Esprit en la communauté ecclésiale, comme des représentations temporelles qui ne contredisent pas l'unité de l'Être suprême, parce que ce rapport de subordination n'existerait que dans l'incarnation, pas dans l'essence divine elle-même<sup>630</sup>.

Brito admet que Schleiermacher nous force à réfléchir, mais pense qu'il faudrait soumettre à un examen sérieux l'interprétation de ce dernier à propos de la logologie johannique, de ses objections contre la Trinité, et de son orientation sabellienne. En effet, le Dieu de Schleiermacher se communiquerait à nous de façon limitée par des modes d'être à travers le filtre de notre condition humaine. D'après Brito, cette proposition conduit à une aporie parce que les relations de Dieu en tant que Père, Fils et Esprit deviennent insignifiantes du fait qu'elles nous renvoient à un Dieu inconnu, qui ne se révélerait pas vraiment dans les Écritures<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> D'après Schleiermacher, la logologie johannique en faveur de la Trinité serait réfutable, car d'une part l'arianisme s'est basé précisément sur le prologue de Jean, et d'autre part si Jean avait vraiment voulu articuler une doctrine trinitaire, il aurait dû présenter l'Esprit comme existant lui aussi depuis toujours en Dieu. *Ibid.*, p. 203.

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 211, note 1.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 212.

Pour conclure, l'auteur admet le bien-fondé de l'approche apophatique schleiermachiennienne, selon laquelle face au mystère divin nous ne pouvons rencontrer Dieu qu'à travers le filtre de la nature humaine, puisque Dieu ne saurait être soumis nécessairement à ce que nous percevons de lui dans son rapport au monde. Nous ne pouvons cependant exclure complètement l'approche cataphatique, puisque l'histoire de la gratuité du salut<sup>632</sup> doit avoir en Dieu lui-même ses conditions de possibilité<sup>633</sup>. Face à la conception schleiermacherienne de Dieu, comme unité absolument indifférenciée et aussi comme causalité absolue, Brito s'objecte en demandant comment un tel Dieu, sans autodifférenciation éternelle, pourrait fonder des différences en notre monde. Schleiermacher, en voulant dépasser le Dieu inerte du déisme et en cherchant à éviter – par le sabellianisme – la confusion de Dieu et du monde, ne parvient plus, sans le concept trinitaire de l'unité dans la distinction, à penser un Être suprême capable d'entrer en relation<sup>634</sup>.

#### 4.2.10 Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth<sup>635</sup>

Dans le neuvième article du collectif, Durand étudie comment se compare Trinité immanente et Trinité économique chez Barth. L'auteur fait aussi un bilan des acquis barthiens afin de vérifier son rôle matriciel dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Il amorce ensuite un bref débat entre Barth et quelques autres théologiens de sa postérité<sup>636</sup>.

Pour Barth, les Écritures sont un fait de révélation qui renvoie toujours, en définitive et de façon exclusive, à la connaissance d'une possibilité dans la nature de la Trinité immanente<sup>637</sup>. L'homme peut connaître la Trinité en elle-même uniquement grâce à la libre initiative de Dieu, dont la Parole crée sur l'humain les conditions de son écoute<sup>638</sup>. Chez

<sup>632</sup> Cette histoire résulte des interprétations des expériences spirituelles à l'origine des Écritures, et aussi des interprétations élaborées à partir des expériences spirituelles des croyants au cours de la transmission multi-séculaire du message par la tradition chrétienne.

<sup>633</sup> Ce qui rejoint Barth et son idée que la Trinité immanente est le fondement, la possibilité et le prototype de la Trinité économique.

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>635</sup> E. DURAND. « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 219-252.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 220, 221.

<sup>637</sup> L'influence d'Hegel sur Barth est évidente, mais ce dernier s'en dégage en n'accordant pas à l'esprit humain un rôle central. *Ibid.*, p. 221, note 1.

<sup>638</sup> Durand s'étonne de l'inversion opérée ici par Barth relativement à Kant. En effet, pour ce dernier la détermination des objets connus est relative aux conditions a priori de la connaissance imposées par la constitution même du sujet. *Ibid.*, p. 222. Ce point soulève notre attention ici parce que Keating, nous semble d'une part se ranger du côté kantien dans son discours psychologique avec les programmations incons-

Barth, toute connaissance authentique de la Parole prend la forme d'une reconnaissance de celle-ci par le sujet, conséquemment à son consentement à la souveraine décision de Dieu sur lui<sup>639</sup>. Alors, en acceptant la révélation, l'homme participe à la connaissance que la Trinité a d'elle-même – le Père et le Fils se connaissant mutuellement dans l'unité de l'Esprit – et non à de lointains reflets de la divinité<sup>640</sup>. Pour désigner ces hypostases divines, Barth évite le concept<sup>641</sup> de « personne ». Il s'inspire alors de la notion plus adéquate et familière aux cappadociens : la « manière d'être<sup>642</sup> », pour parler de la distinction éternelle comme possibilité dans l'être intra-divin. Épistémologiquement, Barth se doit de maintenir de façon radicale pour chaque hypostase une étroite correspondance entre son mode propre de manifestation ad extra et sa manière d'être ad intra, sans quoi la révélation ne serait pas un authentique auto-dévoilement de Dieu. Pour déduire l'hypostase « Fils », Barth se réfère à l'argument sotériologique de Grégoire de Nysse : « C'est à partir de ce dont nous bénéficions que nous connaissons le bienfaiteur [...] »<sup>643</sup>. La réconciliation étant une « re-filialisation », le nom « Fils » est tout approprié pour l'hypostase qui l'effectue. Un raisonnement analogue peut se faire pour l'Esprit à partir de la sanctification qu'il opère.

Le Dieu barthien est par nature caché, et dans notre état de chute nous ne disposons plus de la capacité de remonter jusqu'à lui à partir des créatures, sans tomber dans l'idolâtrie. La catégorie « hypostase-Père » ne saurait donc être découverte naturellement; seul l'évènement de la résurrection de l'« hypostase-Fils », nous permet de remonter jusqu'à la relation éternelle du Père et du Fils et de voir gracieusement se réparer notre relation filiale. La forme de la révélation serait donc calquée sur la « manière d'être » propre à l'hypostase-Père. Ainsi, le rapport d'origine entre le Père et les hypostases Fils et Esprit

---

cientes du faux self, et d'autre part du côté barthien avec l'inhabitation trinitaire et l'action de l'Esprit en nous. Il nous semble cependant que Keating concilie les deux positions avec les notions d'inconscient psychologique et d'inconscient ontologique se rapportant respectivement à notre nature humaine et notre nature divine.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>640</sup> Barth s'oppose donc ainsi au libéralisme protestant en voulant conformer sa théologie trinitaire à la stricte forme biblique de la révélation. *Ibid.*, p. 224.

<sup>641</sup> Barth ne veut pas utiliser le concept de « personne » à cause de l'ambiguïté entre l'antique concept de « *persona* » (du latin : *per-sonare* : parler à travers) et le concept moderne de « personnalité » défini par la « conscience de soi » qui fait de l'individu un sujet. *Ibid.*, p. 228.

<sup>642</sup> Barth fait davantage référence à la relation entretenue entre chaque couple de Personne, qu'à un mode d'être, évitant ainsi le modalisme (ou sabellianisme).

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 230, note 2.



est conçu comme le prototype du rapport entre le Créateur et la créature<sup>644</sup>. Il ne faut pas cependant projeter entre le Père et le Fils les rapports de subordination observables dans l'ordre créé; cette « paternité » n'étant qu'une possibilité intradivine par laquelle l'hypostase-Père peut se tenir en relation avec une réalité distincte de lui. Finalement, pour Barth, la résurrection se fonde dans la Trinité immanente à partir de laquelle un prototype fournit une similitude qui apparaît dans la Trinité économique.

En réponse à la critique de présenter un Dieu isolé de l'homme, et parfois un homme isolé de Dieu, Barth explique que l'incarnation doit être conçue comme un acte divin dont il faut distinguer le « Dieu en soi » (la Trinité immanente) du « Dieu pour nous » (la Trinité économique), afin de comprendre leur unité<sup>645</sup>. Lors du dépassement subi dans l'incarnation, cette distinction<sup>646</sup> est à la fois niée et conservée afin qu'elle reste en arrière-plan pour qu'apparaisse l'unité supérieure de Dieu en lui-même et pour nous. Sans se baser sur une représentation « pour nous » comment pourrait-on articuler un possible dépassement dans l'immanence<sup>647</sup> ? La distinction réside donc dans la priorité accordée à la souveraineté de la Trinité immanente, qui prend l'initiative de la relation avec l'homme. Barth refuse totalement toute connaissance directe de Dieu, considérant que c'est seulement comme grâce dans le voile de la chair, à travers l'humanité du Christ dans sa kénose, que se dévoile la Trinité immanente. Il qualifie le dépassement de la distinction entre « Dieu en soi » et « Dieu pour nous », comme un processus<sup>648</sup> toujours en train de s'accomplir, dans notre réflexion théologique à partir de l'incarnation. Le dépassement n'implique pas la disparition complète de la distinction. La priorité de l'« en soi » sur le « pour nous » est maintenue, même si Barth souligne que Dieu dans sa révélation ne communique rien de moins que lui-même<sup>649</sup>. En effet, que pourrait signifier la « re-filialisation », ce processus continu de réconciliation qui s'opère par le Fils en Christ, si

<sup>644</sup> Barth s'inspire d'Athanase d'Alexandrie (298-373). *Ibid.*, p. 233.

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>646</sup> La distinction entre Trinité immanente et Trinité économique est un présupposé fondamental de Barth pour penser l'incarnation. *Ibid.*, p. 236, 243.

<sup>647</sup> Dieu dépasse infiniment les représentations qu'on se fait de lui : le « pour nous ».

<sup>648</sup> Dieu ne révèle rien de moins que lui-même dans sa Parole incarnée « pour nous », mais nous sommes toujours en train de dépasser notre perception pour accéder à une meilleure connaissance de qui il est. *Ibid.*, p. 240.

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 241.

le Fils dans sa kénose n'assumait pas à la fois la nature inconditionnée de Dieu et les limites de la nature humaine?

En pneumatologie barthienne, l'homme ne peut, par ses seules possibilités subjectives, avoir la foi en la révélation en Christ. L'Esprit doit par son action nous faire remonter à l'identité intradivine du Fils. D'après Barth, l'acte même de l'être commun du Père et du Fils est une communion intime, et la connaissance de cette communion en la Trinité immanente confirme la communion Dieu-homme créée à travers l'Esprit dans la révélation. Le Fils, en partageant entièrement notre nature humaine, signifie cette communion de l'Esprit avec l'homme. Mais l'Esprit n'est pas seulement l'Esprit du Fils dans le « pour nous » de la révélation; ce qui rejoindrait l'idée à tendance sabellienne des représentations temporelles de Schleiermacher. Le don de l'Esprit est plutôt de nous rendre participant à cette périchorèse. Dieu n'est pas seulement là pour l'homme, mais l'homme est aussi vraiment là pour Dieu. L'essence de l'Esprit, en tant que communion consubstantielle entre le Père et le Fils, est pour Barth le fondement et le prototype de notre communion en tant que Fils en Christ avec Dieu le Père<sup>650</sup>.

Des acquis barthiens, Durand retient: 1- La priorité de la Trinité immanente sur la Trinité économique est une distinction indispensable afin d'assurer la souveraineté<sup>651</sup> de « Dieu en soi » sur « Dieu pour nous » et garantir la gratuité<sup>652</sup> de la révélation divine; 2- Dieu se révèle tel qu'il est en lui-même, malgré le dépassement continu<sup>653</sup> de la distinction entre

<sup>650</sup> L'homme est voulu par Dieu pour qu'il entre en communion dans la Trinité. Nous sommes promis à jouir toujours plus de la vie divine dans la périchorèse, c'est-à-dire à reconnaître avec gratitude le don de l'amour du Père et, grâce à l'aide de l'Esprit, à lui répondre par amour. Il ne s'agit donc pas seulement pour nous de recevoir l'amour divin. *Ibid.*, p. 245-246.

<sup>651</sup> La Trinité en elle-même dépasse toujours infiniment les représentations que l'humain s'en fait à partir de l'interprétation de ses expériences spirituelles. Dieu ne peut se réduire à ce que nous pensons saisir de lui, bien qu'il se révèle tel qu'il est.

<sup>652</sup> La Trinité, dans sa souveraineté, nous fait être et nous invite par amour, donc gratuitement, à entrer dans sa circumcession.

<sup>653</sup> L'expression « dépassement continu » réfère à une citation de Barth : « Quand Luther renvoie à la crèche de Bethléem et à la croix du Christ [...], il entend renvoyer au caractère parfaitement terrestre, c'est-à-dire voilé de la Parole, et par là même à la seule réalité qui est la connaissance indirecte; donc à cette distinction [...] [entre " Dieu en soi " et " Dieu pour nous "]; donc aussi à son dépassement [...] non point encore accompli, mais toujours en train de s'accomplir (au regard de notre pensée); donc enfin, à la Trinité immanente, [...] C'est dans l'humanité du Christ, précisément, que nous avons à rechercher tout cela - à chercher et à trouver, non pas à voir et à avoir directement ». Cf., K. BARTH. *Dogmatique I/1*, § 5.4, p. 168 (trad. modifiée) = KD, p. 168, cité par E. DURAND *op. cit.*, p. 240.

« Dieu pour nous » et « Dieu en soi » ; 3- La triple relation selon laquelle la Trinité immanente est le fondement, la possibilité et le prototype de la Trinité économique<sup>654</sup>.

Retenons sommairement que, selon Durand, la théologie barthienne s'avère plus claire et mieux ajustée que celle qui découle de l'axiome rahnérien, selon lequel : « La Trinité de l'économie est la Trinité immanente, et réciproquement. » En effet, si c'est bien la Trinité immanente elle-même qui se communique dans la Trinité de l'économie du salut, il devrait être possible de remonter de l'une à l'autre, sans pour autant céder à une projection descriptive de nous-mêmes, et sans rapport avec la réalité divine. Or, Rahner ne pratique jamais cette remontée et la Trinité immanente demeure un mystère incompréhensible, ce qui signifie que l'identité est partielle et que la Trinité ne se dévoile pas sans réserve, mais simplement que c'est bien elle qui se révèle et se communique. L'identité trinitaire est donc plus complexe qu'une première lecture de l'axiome rahnérien<sup>655</sup> ne le laisse entendre<sup>656</sup>.

Retenons aussi que la théologie barthienne souffre d'une subordination du Fils et de l'Esprit par rapport au Père, lequel apparaît finalement selon Durand comme : « [...] le Sujet divin exerçant la souveraineté divine de façon originelle<sup>657</sup> » ; la réciprocité relationnelle comme principe de distinction entre les hypostases est théoriquement énoncée, mais cette réciprocité n'est pas mobilisée surtout lorsqu'il est question du Père comme pure origine. Ajoutons finalement qu'il semble lourd de conséquences que Barth n'accorde pas une véritable liberté humaine à l'acte de foi, et que tout doive s'expliquer par l'action divine, même le refus de croire<sup>658</sup>.

Barth ne s'aventure jamais dans une description phénoménologique de la Trinité immanente. Balthasar ose le faire et caractérise souvent la vie trinitaire en fonction d'une simi-

---

<sup>654</sup> E. DURAND *op. cit.*, p. 246.

<sup>655</sup> D'après Holzer, il faut accorder plus de considération au texte rahnérien. Le « réciproquement » semble accentuer le phénomène d'identification des deux pôles que distingue l'axiome, mais il ne s'agit peut-être pas d'une résorption de la Trinité immanente dans la Trinité économique. L'ordre choisi par Rahner est ascendant et le « réciproquement » confirme que cet ordre n'est pas indifférencié, mais plutôt un ordre de fondation ontologique et transcendantal, ce qui confirme que la réciprocité est ici clairement un principe de corrélation et non d'identification. Autrement dit, la Trinité immanente se donne telle qu'elle est, mais ce que nous en saisissons est en-deçà. *Ibid.*, p. 254, note 2.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 246-248.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 251.

litude avec l'économie du salut. Durand souligne cependant le danger de projection d'une telle description<sup>659</sup>.

#### 4.2.11 Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar. Le statut trinitaire de l'amour comme « transcendantal pur et simple<sup>660</sup> »

Dans le dixième article du collectif, Holzer avance que Balthasar s'oppose aux théories utilisant des analogies psychologiques. Pour ce dernier, il ne faut pas désigner la procession du Fils selon un mode intellectuel ou naturel, ni celle de l'Esprit suivant une volonté ou une libéralité : « Si l'on dit en effet que le Père livre son Fils au monde " par amour " (Jn 3,16), peut-on alors admettre qu'il ait engendré le " Fils de l'amour " (Col 1,13) non par amour mais par un acte de connaissance ? [...] La préséance donnée à la connaissance sur l'amour ne serait-elle pas une transposition pure et simple à l'intérieur du monde divin d'une donnée appartenant au monde créé<sup>661</sup> ? » On voit que Balthasar est conscient du danger de projection dont parlait Barth.

Balthasar répugne à inclure la « figure<sup>662</sup> » du Christ dans une histoire générale qui constituerait l'horizon dans lequel la figure accède à une crédibilité universelle<sup>663</sup>. Il refuse la

<sup>659</sup> Durand cite Barth à ce propos: « Ce serait tomber dans la mythologie que de se représenter l'action de Dieu sous la forme de l'intervention ou du retrait plus ou moins dramatique de l'une ou l'autre personne de la Trinité [...] il est impossible de fixer en générale et à l'avance la limite entre l'appropriation permise et légitime et cette mythologie interdite ». Cf., K. BARTH. Dogmatique I/1, § 9.3, p. 75 (trad. modifiée) = KD, p. 394 et 395, cité par E. DURAND, *op. cit.*, p. 252.

<sup>660</sup> V. HOLZER. « Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar. Le statut trinitaire de l'amour comme " transcendantal pur et simple " », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 253-283.

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>662</sup> Le concept de figure chez Balthasar est précisé un peu par Sylvain Camilleri : « Pour [Jean Luc] Marion, " un concept ne peut se référer à Dieu sans idolâtrie, que s'il dégage lui-même, en le parcourant, l'écart qui le rend définitivement inadéquat à Dieu ". Pour certains, un tel concept n'existe pas. Or pour Balthasar, et par suite pour Marion, le concept de figure peut jouer un tel rôle. Dans l'emploi qu'en fait Balthasar, la figure est bien un concept qui se réfère à Dieu sans idolâtrie, en tant que la figure est auto-consciente qu'elle n'est pas Dieu mais qu'elle le signifie, et ce de la meilleure des façons possibles. » Cf., S. CAMILLERI. « De quelques implications phénoménologiques de la notion de figure christique: Hans Urs von Balthasar et Jean-Luc Marion », dans *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 9 (2007), (page consultée le 24 octobre 2014), <https://mondodomaini.org/dialegesthai/sc01.htm> . Voir le vidéo de l'échange Marion-Holzer à propos du concept balthasarien de figure [plus particulièrement aux minutes 20.45 et surtout 28.40] (page consulté le 16 décembre 2014): <http://sem-carmes.com/?Vincent-Holzer-et-Jean-Luc-Marion> .

<sup>663</sup> D'après Holzer, Balthasar veut se dégager de tout schème d'obligation dans lequel la « figure » serait en quelque sorte préconvenue et préconçue. L'épistémologie de la christologie rahnérienne serait conditionnée, selon Balthasar, par le schématisme kantien et donc enfermée dans une représentation catégoriale irréversible : l'idée de l'incarnation de l'Homme-Dieu. Cf., V. HOLZER, *op. cit.*, p. 254, note 2.

subordination de la christologie à la doctrine rahnérienne de l'autocommunication<sup>664</sup> comme a priori transcendantal, parce qu'il veut échapper à toute forme de pensée déductive de la foi trinitaire<sup>665</sup>. Il dénonce cette voie qui s'écarte trop de son principe économique : « Toute théologie est soumise au principe qui exige que les énoncés relatifs à la Trinité immanente puissent seulement être acquis en partant de la Trinité économique<sup>666</sup>. »

La reprise des analogies psychologiques augustinienes, par une postérité de théologiens qui en réduit la dynamique anagogique des images à une démarche explicative<sup>667</sup> permettant une certaine intelligence du mystère de la Trinité, est un exemple de cette voie qui va

<sup>664</sup> L'inhabitation trinitaire dont parle Keating est incluse dans la doctrine rahnérienne. Nous ajoutons donc quelques précisions. Rahner écrit : « Décisif pour l'intelligence de cette autocommunication de Dieu à l'homme est le fait de comprendre que le donateur, en lui-même et par lui-même, se donne lui-même à la créature comme son accomplissement. Naturellement, cette autocommunication divine, par laquelle Dieu se fait lui-même le principe constitutif de l'étant créé sans perdre par là son autonomie absolue d'être, a des effets " divinissants " dans l'étant fini, bénéficiaire de cette autocommunication, des effets qui, comme délimitations d'un sujet fini, doivent être eux-mêmes saisis comme finis et créés. Mais le propre de cette autocommunication divine signifie une relation entre Dieu et l'étant fini qui peut et doit être entendue par analogie à une causalité où la « cause » devient elle-même un principe constitutif interne de ce qui est causé. [...] La possibilité de cette autocommunication est la prérogative absolue de Dieu qui peut, d'un même mouvement, poser ce qui est différent de lui sans se rendre dépendant de cette différence par rapport à lui, mais qui peut aussi se communiquer lui-même en personne sans se perdre lui-même dans cette communication ». Cf., K. RAHNER. « Que veut dire " autocommunication de Dieu " ? », *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme, traduction de Gwendoline Jarczyk*, Paris, Centurion, 1983, p. 144-145. Nous interprétons que pour Rahner Dieu est un être structuré en relation, et se communique lui-même à chacun de nous. L'être humain est un événement de cette autocommunication de Dieu qui se donne en personne, pas seulement dans un futur lointain, mais toute suite. Dieu, en sa réalité immanente, constitue donc notre réalité personnelle. Il s'agit alors d'un don « qui concerne son être », pour reprendre l'expression de Rahner. Ce don ne saurait être compris comme si Dieu nous « disait quelque chose sur lui-même » ou en un sens simplement objectiviste comme le don d'une chose, mais plutôt dans le sens d'une transmission gratuite de la nature divine, entendue comme mystère absolu et « être personnel », qui se donne à nous « à un niveau spirituel » ; mais l'être humain dans sa liberté peut accueillir ou rejeter le don de Dieu. Notre accueil ou notre rejet du don fait partie du don lui-même dans le mystère de la grâce qui nous donne le pouvoir, si on y consent, d'être en relation avec Dieu. Dieu en se donnant ne cesse pas d'être la réalité infinie et le mystère absolu, et l'humain ne cesse pas pour autant d'être la créature distincte de la divinité. L'autocommunication de Dieu se fait donc dans le cadre des limites humaines concrètes, c'est-à-dire dans une dynamique temporelle de participation à l'essence divine. Et la grâce de cette participation à la nature divine nous donne la possibilité d'un accomplissement divin. *Ibid.*, p. 139-148.

<sup>665</sup> V. HOLZER. « Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 255.

<sup>666</sup> H. U. BALTHASAR, *Théologique III*, p. 131, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 264-265.

<sup>667</sup> Holzer mentionne la théorie « explicative » d'Édouard Hugon, en faisant référence à une supposée « théorie psychologique » qui alimente la théologie scolastique des « manuels ». Cette théorie prétendait expliquer le pourquoi des processions divines, à partir de perfections immanentes à la Trinité. Cf., V. HOLZER, *op. cit.*, p. 255-256. Keating ne tombe pas dans cette réduction en reconnaissant que l'aide qu'il reçoit des sciences psychologiques n'est pas une nécessité pour la transmission de la Parole mais un langage plus particulièrement aidant pour notre temps et qui a ses limites. Nous avons parlé plus haut de la « thérapie divine » et il est clair pour Keating que c'est l'Esprit qui guérit.

à l'encontre du principe économique balthasarien. Il est vrai cependant qu'Augustin a pris des positions qui donnent prise à la démarche réductrice des « manuels », surtout par une tendance à poser une identité entre l'être d'essence et la Personne en Dieu<sup>668</sup>.

Cette identité inclut la notion de relation, mais Augustin est aux prises avec la difficulté d'identifier l'être d'essence avec l'être de relation, et oscille entre un modèle intrapersonnel et un modèle interpersonnel. Balthasar en est bien conscient lorsqu'il écrit qu'à ces fonctions triadiques, il manque la personnalité. Il s'agit donc de passer d'une représentation basée sur la conscience de soi, à une représentation basée sur la communication fondatrice des Personnes. Il choisit alors l'analogie de l'interpersonnalité malgré le danger du trithéisme. Cependant, d'après Holzer, Balthasar ne semblerait pas conscient en général de l'oscillation entre le primat de l'essence divine, et la primauté de la figure du Père qui prend parfois le dessus dans ses textes, lorsqu'il identifie par exemple le don de soi du Père, à l'amour : « [...] le don de soi du Père [...] cet essence la plus intime [de Dieu] ne peut finalement être que l'amour[...] »<sup>669</sup> ; Holzer s'en étonne d'autant plus que Balthasar s'efforce habituellement de se libérer de cette alternance, qui fait de l'essence une « source de la Divinité ». En effet, ce dernier écarte fortement la possibilité d'une quaternité, bien qu'en revanche sa conception de l'amour sans fond détermine finalement la paternité divine définie comme « principe du tout-donner ».

Le Père ne se connaît-il que dans sa relation au Fils, ou bien sa connaissance de lui-même précède-t-elle la génération du Fils? Balthasar reprend une question classique et doit éviter l'objection d'Anselme de Cantorbéry, à savoir pourquoi le Père, qui a la connaissance absolue, aurait-il encore besoin d'engendrer un Fils. Deux voies sont impraticables : celle où le Père serait obligé d'engendrer pour se connaître, et celle où il engendre parce qu'il se connaît. Pour se sortir de l'énigme, Balthasar retourne aux témoignages de la foi

---

<sup>668</sup> « [...] Ainsi quand nous disons de trois statues d'or que c'est le même or, nous n'entendons pas dire que l'or est le genre et les statues des espèces. Donc, quand nous disons de la Trinité qu'elle consiste en trois personnes ou substances, qu'elle est une seule essence et un seul Dieu, nous n'entendons pas dire que ces trois personnes soient en quelque sorte d'une même matière, quelques explications qui aient pu être données d'ailleurs. Car, hors de cette Trinité, il n'y a rien qui soit de son essence; pourtant nous disons que ces trois personnes sont de la même essence ou qu'elles n'ont qu'une seule essence; mais nous ne disons pas cela en ce sens que l'essence soit autre chose que la personne, comme, par exemple, pour trois statues faites du même or, nous pouvons dire que c'est le même or, bien que autre chose soit d'être or, autre chose d'être statue ». Cf., AUGUSTIN, *De Trinitate*, VII, 6, 11, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 259, note 3. La traduction française provient de : *Abbaye Saint Benoît de Port-Valais*, Livre VII, (page consultée le 27 novembre 2016), [http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre7.htm#\\_Toc512786631](http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/trinite/livre7.htm#_Toc512786631).

<sup>669</sup> H. U. BALTHASAR. *Théologie II*, p. 147 et 148, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 263.

trinitaire des débuts de l'Église, et reconsidère le rapport entre Écritures et Trinité. Il énonce son principe économique et ajoute un second principe : Le discours sur la Trinité immanente ne peut jamais s'exprimer autrement qu'en deux propositions antagonistes insynthétisables. En s'inspirant de la métaphysique de Siewerth<sup>670</sup>, qui présente l'amour comme origine ou antériorité pure et simple, Balthasar étend cette intuition à l'acte par lequel Dieu se constitue en un être personnel unitrine : « [...] le caractère immémorial du don de soi ou de l'extériorisation de soi, qui avant toute chose constitue le Père comme Père, ne peut pas être attribué à la connaissance, mais uniquement à l'amour gratuit, et c'est cela qui en fait un transcendantal pur et simple<sup>671</sup> ». Or, l'objection métaphysique selon laquelle on ne peut pas aimer ce que l'on ne connaît pas justifierait plutôt logiquement que la connaissance en Dieu précède l'amour<sup>672</sup>. Mais Balthasar doit respecter son principe économique, et rechercher une légitimité à cette inversion. Il sait que la préséance de raison, donnée à la connaissance sur l'amour, permettant de distinguer les processions du Fils et de l'Esprit s'ajoute à la difficulté<sup>673</sup>. C'est pourquoi en se référant à Bonaventure (1218-1274), qui refusait d'omettre l'amour du Père dans la procession du Fils, Balthasar peut trouver un appui qui se rapproche des Écritures<sup>674</sup> et lui permet de proposer : « Ne serait-il pas possible de considérer l'amour englobant de Dieu (contenant en soi tous les autres attributs divins, connaissance, omniscience, sagesse) de telle manière qu'y apparaîtrait un réel fondement pour la distinction des deux processions à l'intérieur de l'unique amour divin<sup>675</sup>? » Balthasar peut respecter son principe économique grâce à l'évangile de Jean qui parle d'un Dieu aimant le monde. Il peut ainsi remonter au « caractère immémorial de l'auto-extériorisation du Père dans le Fils [qui] se doit à un amour qui dépasse en raison l'être et la connaissance qu'il a de lui-même<sup>676</sup> ». Selon Holzer, Balthasar transgresserait un peu son principe économique – partir de la Trinité économique pour parler de la Trinité immanente – par la médiation d'une métaphy-

<sup>670</sup> G. Siewerth (1903-1963) a eu une grande influence sur la pensée de Balthasar.

<sup>671</sup> H. U. BALTHASAR, *Théologique II*, p. 192, cité par V. HOLZER *op. cit.*, p. 266.

<sup>672</sup> On a vu avec Gioia que l'épistémologie pour la connaissance de Dieu par l'homme ne peut être la même que pour la connaissance de tout autre objet créé, et que l'amour étant premier dans la vie intradivine, Dieu devient à la fois sujet et objet dans la connaissance que nous pouvons avoir de lui. Ce qui rejoint la doctrine de l'autocommunication de Rahner avec le don de Dieu qui en nous est à la fois cause et effet.

<sup>673</sup> Ce point évoque la difficulté de distinguer le Fils de l'Esprit si on enlève le *Filioque*.

<sup>674</sup> Le prologue de Jean parle du Fils - qui est Dieu - auprès de Dieu dès le commencement.

<sup>675</sup> H. U. BALTHASAR, *op. cit.*, p. 177, cité par V. HOLZER *op. cit.*, p. 267.

<sup>676</sup> H. U. BALTHASAR, *op. cit.*, p. 191, cité par V. HOLZER. *op. cit.*, p. 267.

sique différente, de celle de Thomas d'Aquin où quelque chose ne peut être aimé sans être préalablement connu. Balthasar inverse l'ordre en plaçant l'amour en premier, pour en faire un « transcendantal pur et simple », soit la source ou le moteur à l'origine du processus de la connaissance.

Le modèle intrapersonnel augustinien de la Trinité, avec ses triades psychologiques qui enfermaient étroitement le Sujet en lui-même, est dépassé. Balthasar amène une représentation complémentaire plus large où apparaît l'amour interpersonnel entre les Personnes, mais qui fragilise leur unité. Il cherche une voie pour récapituler les processions au sein d'une liberté divine où les trois hypostases participent au don de l'amour. Cet amour origine du Père qui se donne au Fils et devient, à travers l'Esprit qui l'extériorise toujours plus, l'excès ou la surabondance indépassable de l'amour absolu. Dieu devient toujours plus grand en amour, non seulement pour nous, mais aussi pour lui-même; ce qui rappelle l'autocréation de Dieu de Hegel. Ainsi, chaque relation d'amour créée est image de la Trinité, et peut s'animer d'un dynamisme grandissant vers l'amour absolu<sup>677</sup>. Dans notre participation à la kénose christique du Fils, nous recevons l'Esprit qui nous révèle et interprète l'inépuisable amour divin qui surabonde.

Balthasar emprunte donc une troisième voie par rapport aux modèles, intrapersonnel et interpersonnel des relations en Dieu, entre lesquels oscille la théologie augustinienne. Et cette troisième voie s'intéresse à la définition du terme « personne », et des noms propres qui le caractérisent. Balthasar remonte aux définitions de Boèce et de Richard de Saint-Victor<sup>678</sup>, et souligne le progrès de ce dernier qui ne voit plus, comme Boèce, l'être-personnel d'abord en tant qu'essence. Il en conclut que si chaque relation en Dieu est parfaitement unique, l'idée de « mode d'être » des Personnes ne peut être placée sous un concept englobant. Il court donc le risque de l'analogie de l'interpersonnalité, et décrit des processions animées par l'amour et la liberté, où se produisent des événements en rupture avec la représentation statique traditionnelle des processions trinitaires<sup>679</sup>. Selon le principe des propositions antagonistes, Balthasar doit maintenir en tension que, le Dieu révélé

<sup>677</sup> V. HOLZER, *op. cit.*, p. 268-270.

<sup>678</sup> Boèce : « *naturae rationalis individua substantia* » : « substance individuelle de nature rationnelle » ; Richard de Saint-Victor : « *divinae naturae incommunicabilis existensia* » : « existence incommunicable de nature divine ». Cf., V. HOLZER, *op. cit.*, p. 270, note 2 et 3.

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 270-272.



dans l'évènement Jésus existe aussi comme « Fils éternel » dans l'intradivin. Balthasar subit l'influence d'Hegel, à qui les termes « Père » et « Fils » des Écritures semblaient très anthropocentriques; mais Hegel concédait tout de même, que ce rapport imagé lui permettait d'esquisser un peu ce que pourrait être une personne divine. Hegel écrit: « La vérité de la personnalité consiste à gagner la personnalité en s'abîmant, en étant immergé dans l'autre. [...] les trois personnalités sont ainsi posées en tant que moment disparaissant. La personnalité exprime l'exigence que l'opposition [dépossession de soi en la personnalité différente, en opposition de l'autre] soit prise absolument<sup>680</sup> ». Dans l'amour, dans l'amitié, la personne qui s'oublie pour l'autre, c'est elle qui se conserve et obtient sa subjectivité en devenant une vraie personne. C'est en se dédiant aux autres que la personne découvre son identité profonde et parvient à la pleine conscience d'elle-même. La subjectivité (l'être-pour-soi) n'est pas tant le résultat de la conscience réflexive (cas du modèle intrapersonnel), que de la conscience effective de l'autre que soi (cas du modèle interpersonnel). Le thème balthasarien de la kénose se relie ainsi au processus par lequel les Personnes se constituent en leur ultime identité. Hegel exprime le dynamisme du processus: « Dieu Trinité [...] personnalité infinie, infinie distinction de soi d'avec soi-même, génération absolue en tant que pour soi identique à soi dans sa différence [...] mais ce qui est distingué [...] est maintenu dans le concept éternel de l'universalité en tant que subjectivité absolue; [...] il est ainsi [...] en sa différence en lui-même le concept divin total – Fils de Dieu ; cette unité – est l'amour éternel<sup>681</sup> ». Dieu n'est pas monade, mais vie interpersonnelle dans un acte de différenciation personnel continu d'avec lui-même, comme expression de l'amour éternel. Alors, dans la Trinité, le Père se donne entièrement dans le Fils qui à son tour s'offre entièrement au Père. On peut alors mieux comprendre le vocabulaire dramatique balthasarien, dans lequel la « séparation » peut exprimer la douloureuse exigence de la « différence » par laquelle la personne n'existe ou n'obtient sa personnalité, qu'en se donnant en son autre<sup>682</sup>.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 273, note 2 et 3.

<sup>681</sup> G. F. HEGEL, *La religion accomplie* III, p. 18, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 274, note 1.

<sup>682</sup> Un extrait de la *Dramatique IV* le montre : « Déjà la génération est tout autant une œuvre du Fils, étant donné qu'il se laisse engendrer et se rend prêt à être engendré. Au creux de cette relation qui concerne la nature divine, se déroule ensuite le jeu libre des oppositions de personnes. Or ceci fait apparaître déjà dans la Trinité le lieu d'origine de l'obéissance du Fils incarné [...] Par ailleurs le Père lui donne aussi la distance à partir de laquelle se pose son autonomie [...]. Dans la génération du Père, il y a comme une requête adressée au Fils, qui, de son côté, ne désire rien tant que d'aller à la rencontre de la volonté paternelle avec tout

La terminologie dramatique n'affecte pas seulement la christologie, mais aussi l'être de Dieu. Ainsi, la kénose christique du Fils présuppose le mystère intradivin de ces relations mutuelles de désappropriation par amour, comme fondement de tout en la Trinité. Balthasar présente l'amour gratuit comme base d'une dramatique Dieu-homme, où tout semble prévu et contenu dans le Christ prédestiné à reprendre les écarts de la liberté humaine.

Balthasar est conscient de la fécondité des analogies théodramatiques, mais aussi du danger de retourner à un modèle où l'essence ne laisse plus vraiment de place aux Personnes. D'après Holzer, l'analogie de l'interpersonnalité constitue un apport décisif au renouveau des concepts de la théologie trinitaire. La voie balthasarienne reste fixée au plan de l'économie, - par fidélité à son principe économique - et Holzer souligne qu'elle a bénéficié de l'influence de la métaphysique hégélienne concernant l'ontologie du don; c'est-à-dire que la vérité de la personnalité s'acquiert, comme déjà mentionné, lorsque la personne se désapproprie d'elle-même en se donnant. Passons maintenant au onzième et dernier texte du collectif.

#### 4.2.12 L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire<sup>683</sup>

Riaudel cite d'emblée Pannenberg: « Comment fonder l'idée trinitaire de Dieu à partir de la révélation [...] quand on ne peut trouver [...] dans les témoignages néotestamentaires, une formulation qui expliciterait que le Dieu unique existe dans les trois Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit saint<sup>684</sup> »? Cette question est inévitable puisque d'une part, l'exégèse a vraiment mis une distance entre le sens de certains versets du Nouveau Testament et leur usage devenu traditionnel en théologie trinitaire, et d'autre part, parce la personne et la prédication de Jésus sont incompréhensibles sans la représentation trinitaire. Riaudel amène la question de la pertinence de l'exégèse, comme fondement théologique. Il aborde ensuite la remise en cause de la légitimité scripturaire, et la solution pro-

---

l'élan de sa liberté filiale ». Cf., H. U. BALTHASAR. *Dramatique IV*, p. 74-75, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 275.

<sup>683</sup> O. RIAUDEL. « L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire chez Wolfhart Pannenberg », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 285-300.

<sup>684</sup> W. PANNENBERG. *Systematische Theologie B*. 1, 1988, p. 327, cité par O. RIAUDEL. *op. cit.*, p. 285.

posé par Barth. Il présente finalement la critique de la solution barthienne faite par Panenberg, pour ensuite critiquer la solution de ce dernier<sup>685</sup>.

La première grande systématisation de la critique de la légitimité du dogme trinitaire remonte à Faust Socin<sup>686</sup> et ses disciples qui rejettent la Trinité en tant qu'invention non conforme à l'Écriture<sup>687</sup>. Cette critique unitarienne ne proviendrait pas seulement de préjugés rationalistes, mais aussi d'un fondement exégétique. Les protestants n'étaient d'ailleurs pas seuls à réfléchir sur le sujet, puisque le 13 janvier 1897 le Saint-Office était saisi de la question suivante : Peut-on nier ou du moins mettre en doute de façon sûre l'authenticité du texte: « C'est qu'ils sont trois à rendre témoignage au ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois sont un<sup>688</sup> ». Le Vatican répondit « Non », alors que déjà à cette époque les critiques étaient unanimes à contester cette authenticité<sup>689</sup>. Comment expliquer cette fermeture du Vatican, encore très sentie dans son second décret du 2 juin 1927, si ce n'est parce qu'on tenait à ce verset comme preuve scripturaire de la doctrine trinitaire ? On peut déduire aussi de cette fermeture que la crise de la légitimité scripturaire ne concernait pas seulement le protestantisme.

Pour Barth cependant, qui n'était pas soumis à l'exégèse, la foi en la Trinité ne se fonde pas uniquement sur quelques versets bibliques. Il écrit : « Je comprends la Trinité comme le problème de la subjectivité inabrogeable de Dieu dans la révélation<sup>690</sup>. » Dieu parle comme une Personne et il s'agit de penser son autorévélation. La racine de la vie trinitaire réside dans la liberté de Dieu, et Barth l'exprime par : « Dieu se révèle comme Sei-

<sup>685</sup> O. RIAUDEL. *op. cit.*, p. 285.

<sup>686</sup> Fausto Paolo Sozzini, ou Faustus Socinus (1539-1604) avait rejoint l'Eglise protestante antitrinitaire polonaise, fondée en 1562. Cf., *Histoire & Spiritualité*, (page consultée le 29 novembre 2016), <http://www.histoireetspiritualite.com/religions-fois-philosophie/christianisme/biographies-portraits/F/faust-socin-fausto-sozzini.html>.

<sup>687</sup> D'après Socin le titre de « fils du Très-Haut », par exemple, n'est qu'une simple appellation sans signification substantielle, et le terme « *logos* » concerne la tâche évangélique de Jésus, non sa nature divine. Cf., O. RIAUDEL. *op. cit.*, p. 286.

<sup>688</sup> 1 Jn 5, 7.

<sup>689</sup> Le caractère apocryphe du verset 1Jn 5, 7 ou *Comma Johanneum* est attesté par son absence dans l'ensemble des manuscrits anciens du Nouveau Testament, ainsi que par son absence dans les citations des Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie (150-215), lequel, tout en insistant fortement sur la Trinité, cite 1 Jean 5, 7-8 sans le verset 1Jn 5, 7. Une influence remontant jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle serait à l'origine de ce verset dans certains manuscrits, alors qu'il n'apparaît dans aucun manuscrit copte ou syriaque. Cf., *Comma Johanneum-Wikipedia*, (page consultée le 24 novembre 2014), [http://fr.wikipedia.org/wiki/Comma\\_Johanneum](http://fr.wikipedia.org/wiki/Comma_Johanneum).

Voir aussi : *Bible Research, Internet Resources for Students of Scripture*, (page consultée le 12 février 2017), <http://www.bible-researcher.com/comma.html>.

<sup>690</sup> K. BARTH, *Lettre circulaire* du 18 mai 1924, p. 254, cité par O. RIAUDEL. *op. cit.*, p. 289.

gneur<sup>691</sup> ». La subjectivité de Dieu implique qu'il est éternellement un être de relation. S'il peut s'autorévéler selon des manières d'être « Père » et « Fils » en dialogue, c'est qu'il a déjà cette possibilité intradivine et qu'il est aussi l'Esprit-Amour qui anime la relation.

Le lien barthien entre Trinité et autorévélation est très proche de la pensée hégélienne dont Barth reconnaît l'apport<sup>692</sup> à propos du renouvellement de la théologie trinitaire. Pannenberg y voit une tentative de comprendre la Trinité à partir de la subjectivité absolue de Dieu. Il n'est pas d'accord avec la représentation barthienne de l'unité d'essence divine en tant que Sujet au-dessus des Personnes, qui ne sont plus dès lors que des modes d'être de cette subjectivité absolue<sup>693</sup>.

Pannenberg se base sur la prédication que Jésus fait de la proximité du Royaume de Dieu et développe sa théologie à partir de la différence et du lien que Jésus établit entre son Père céleste et lui. Il insiste beaucoup plus que Barth sur la nécessité de se baser sur le contenu historique<sup>694</sup> de cette révélation, et non pas sur un concept formel de souveraineté divine duquel on fait des déductions. Pannenberg montre que la distinction du Fils par rapport au Père se manifeste dans plusieurs passages<sup>695</sup> et que le lien entre le Fils et le Père se fait par l'intermédiaire de l'Esprit<sup>696</sup>. La *Théologie systématique* de Pannenberg propose une reconstruction hypothétique du cheminement de la pensée christologique chrétienne. La résurrection y est centrale puisqu'elle éclaire la distinction et la communion des Personnes, et confirme la prétention de Jésus comme Fils du Dieu Père. Riaudel nous fait remarquer finalement que dans cette approche, l'exégèse prend toute son importance, puisqu'elle amène à considérer le Nouveau Testament en tant qu'interprétation des

---

<sup>691</sup> K. BARTH, *Dogmatique I/1*, &8, p. 12s, cité par O. RIAUDEL *op. cit.*, p. 285.

<sup>692</sup> O. RIAUDEL *op. cit.*, p. 290.

<sup>693</sup> *Ibid.*, p. 290, note 6.

<sup>694</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>695</sup> Selon Pannenberg, Barth ne ferait pas suffisamment l'analyse du contenu historique avant d'arriver à ce qu'il appelle la racine de la doctrine trinitaire, même si sa proposition sur la souveraineté de Dieu n'entend être qu'une manière de rassembler tout le témoignage des Écritures. *Ibid.*, p. 292-293.

<sup>696</sup> Comme par exemple celui où Jésus rejette le titre de « bon maître » car « nul n'est bon que Dieu seul » (Mc 10, 17); ou encore lorsque Jésus affirme : « Le Père est plus grand que moi » (Jn 14,28), Cf., O. RIAUDEL *op. cit.*, p. 293.

<sup>697</sup> « C'est par la force de l'Esprit que Jésus est [...] établi Fils de Dieu [Rm 1, 4; Rm 8, 15; Mc 1, 10; Lc 1, 35; Jn 6, 63.] ». *Ibid.*, p. 285.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 293.

expériences spirituelles du christianisme primitif au cours de son évolution<sup>697</sup>. On critique fréquemment Pannenberg, en prétendant qu'il fait dépendre sa christologie et sa théologie trinitaire du sens immanent à un processus historique, qui promet plus que ce que la science historique peut donner. D'après Riaudel, c'est injuste, parce que Pannenberg ne cherche pas à comprendre la réalité humaine et historique de Jésus, sans considérer la possibilité de sa provenance comme envoyé de Dieu.

Pour Pannenberg, la résurrection est une anticipation eschatologique des relations intratrinitaires. Il présuppose que l'histoire a Dieu comme Sujet s'autorévélant, et donc que Trinité économique et Trinité essentielle se coappartiennent. Mais, si Trinité économique et Trinité immanente sont pensées dans le temps, la christologie prend inévitablement une tournure adoptianiste<sup>698</sup> parce que Jésus devient le Fils. La résurrection de Jésus réalise quelque chose qui n'existait pas avant sa venue dans la chair. Un texte comme : « Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous, vous avez crucifié<sup>699</sup>. », laisse entendre qu'il n'est pas Dieu de toute éternité. Par conséquent, Pannenberg pense l'histoire en un point hors du temps qui permet d'éviter l'adoptianisme, et de réaliser que c'est seulement dans la condition charnelle de la kénose christique, que notre participation à la nature du Fils éternel peut nous sembler non divine. Pannenberg interprète donc l'éternité comme totalité du temps, de sorte que ce qui est annoncé dans les textes comme manifestation du divin, prend toute suite, une valeur qui est de tout temps. Il considère ainsi l'essence comme une totalisation de sa manifestation, en train de se réaliser dans le cours du temps, en tant qu'avenir de l'étant<sup>700</sup>.

Finalement, Pannenberg se distingue de Barth en tenant davantage compte de l'exégèse et du développement de la théologie du christianisme primitif. Sa théologie ne se fonde pas uniquement sur la science historique pour autant. En effet, il ne peut pas faire de l'exégèse sans faire l'hypothèse que Dieu se communique à nous, parce que justement la théologie

---

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>698</sup> « *[This] Conception of God cannot allow that, while remaining God, he might communicate himself to the extent of introducing a creature within the mystery of divine generation* ». Cette conception n'accorde pas à Dieu, tout en restant Dieu, de pouvoir se communiquer lui-même jusqu'au point d'introduire une créature dans le mystère de la génération divine. (Notre traduction), Cf., G. LAFONT. « Adoptianism », *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 13, (page consultée le 27 novembre 2016), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176> .

<sup>699</sup> Ac 2, 36.

<sup>700</sup> O. RIAUDEL. *op. cit.*, p. 299-300.

s'interroge sur la cohérence des expériences de Dieu et partant suppose l'existence de Dieu. Alors, Pannenberg doit présupposer, comme Barth, que Dieu s'autorévèle; ce qui est de l'ordre de la foi non de la science.

#### 4.2.13 Prospective

Pour donner suite aux efforts à l'origine de ce renouveau, Durand identifie cinq tâches fondamentales à approfondir et à poursuivre<sup>701</sup>.

- 1) Développer un rapport fécond entre la théologie trinitaire contemporaine et les sources plus anciennes du témoignage de la foi, afin de saisir les liens entre la pensée de chaque époque, ainsi que les mouvements d'une théologie à une autre. La reconnaissance de cette continuité historique dans la tradition trinitaire ne serait pas possible sans l'unique confession de foi (ὁμοουσιος : consubstantialité) exprimée dans les symboles de Nicée (contre l'arianisme et l'adoptianisme) et Constantinople de 381 (contre l'apollinarisme<sup>702</sup>), qui constituent une assise permettant un prolongement éclairé du renouveau trinitaire.
- 2) Identifier et discerner des développements philosophiques décisifs pour la croissance de la conceptualité du discours trinitaire, qui, pour être entendu plus universellement, ne peut esquiver une certaine exigence de rationalité.
- 3) Assurer en permanence une fondation scripturaire à la théologie trinitaire, afin de bénéficier de la valeur de suggestion et de résistance du texte biblique, vis-à-vis d'une conceptualité trinitaire créatrice mais respectueuse de l'expérience spirituelle des auteurs bibliques.
- 4) Rester ouvert à la grâce dans l'expérience spirituelle tant personnelle que communautaire, afin de favoriser l'élaboration d'un discours trinitaire en tant qu'exercice spirituel.

<sup>701</sup> E. DURAND. « Cinq tâches fondamentales pour confirmer le renouveau trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *op. cit.*, p. 301-305.

<sup>702</sup> Apollinaire (315-392) exclut l'esprit humain de la personne du Christ et le remplace par l'Esprit afin que Christ ne succombe pas aux passions de la chair. Ainsi Christ devient un homme parfait en qui l'Esprit a un contrôle infailible sur la chair devenue divine et sur les passions de l'âme. Le Christ apollinarien profite donc d'une unité ontologique entre son Esprit et sa chair; ce qui serait impossible si Christ n'avait qu'un esprit comme nous, puisqu'alors il n'y aurait seulement qu'une union de l'énergie divine et humaine comme lorsque la grâce agit sur l'être humain. L'argument majeur contre l'apollinarisme est bien exprimé par Grégoire de Nazianze (329-390) : « Ce qui n'a pas été assumé par Christ dans l'incarnation n'as pas été guéri ». (Notre traduction). Cf., P. MARAVAL. « Apollinarianism », *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 70-71, (page consultée le 12 janvier 2017), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176>

5) Le discours trinitaire ne se renouvelle pas de façon isolée. Il faut donc favoriser la diffusion du mystère de Dieu dans d'autres champs connexes à la théologie, et en tirer un enrichissement mutuel.

#### **4.2.14 Conclusion du résumé des textes du collectif**

Au terme de ce résumé à propos des sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle, ajoutons brièvement pour conclure qu'un des traits majeurs du changement nous semble être une plus grande confiance en la présence de la Parole incarnée, et une prise en compte de l'expérience de Dieu en notre temps. La théologie trinitaire des « manuels » nous est apparue enfermée dans une approche cataphatique insensible à la possibilité d'un Dieu qui, en étant une Personne Trine, prend en tant que Père l'initiative de la relation par l'Esprit-amour qui simultanément suscite, en Christ en qui nous sommes, l'action de grâce. L'opposition ferme d'Hegel à une approche trop cérébrale de la théologie trinitaire a donné le signal qu'un changement d'époque était possible, et par la suite, la permission de sortir d'un paradigme qui enfermait Dieu en lui-même<sup>703</sup>. Balthazar ne serait-il pas encore en lutte avec la mentalité systématisante des « manuels », lorsqu'il s'oppose à la visée rahnérienne d'une systématisation universelle et définitive d'une figure historique du Christ ? L'émergence de représentations trinitaires moins statiques et moins soumises à la lettre de l'Écriture devient possible. Le développement des recherches en exégèse a favorisé une prise de conscience que la révélation de Dieu est de tout temps, et résulte d'un processus continu d'interprétation de l'expérience spirituelle. L'incarnation n'est plus dès lors fixée dans l'horizon de ce que la pensée occidentale de notre temps peut en saisir, mais peut maintenant être perçue dans une dynamique de renouvellement et de dépassement où nous participons tous, en tant que membre du Christ capables d'accepter les ruptures et l'instauration de nouvelles manières de penser induites par la rencontre des cultures.

Un des objectifs de notre recherche est d'évaluer, en se référant à plusieurs théologiens réputés compétents, où se situe le discours théologique keatingnien relativement à ce que ceux-ci perçoivent comme des causes du renouvellement du discours trinitaire de notre

---

<sup>703</sup> Avant la découverte de l'inconscient, l'idée d'une séparation corps-esprit pouvait aller de soi. L'idée d'un moi indépendant du corps et qui se suffit à lui-même a pu favoriser la projection sur Dieu de cet enfermement.

temps. Afin de vérifier dans quelle mesure Keating s'insère dans cette renaissance de la théologie trinitaire, nous déterminerons d'abord plus précisément en quoi consistent les principales caractéristiques de ce renouveau, et identifierons ensuite des points de convergence et de divergence du discours keatingnien par rapport à ces caractéristiques.

### **4.3 Les principales caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle.**

En considérant l'ensemble des articles du collectif, nous résumons ainsi les principaux traits du renouveau.

#### **4.3.1 L'amour, comme « transcendantal pur et simple »**

L'élément fondamental à l'origine du renouveau au XX<sup>e</sup> siècle se situe, comme l'a précisé Coda, dans une redécouverte du cœur de la foi qui s'identifie avec le Dieu-Amour. Grâce à une dialectique plus étroite entre la vie concrète et la réflexion théologique, le concept Trinitaire s'enrichit d'une coappartenance dans l'amour faite d'unité et de distinction, de liberté et de communication et devient ainsi le miroir d'un développement dans la découverte identitaire de la nature humaine. Nous avons vu aussi avec Gioia que pour Augustin l'amour dans la relation à Dieu n'est plus ce à travers quoi nous adhérons à ce qui est connu, mais il est cela même qui habite en nous, que nous connaissons et qui nous fait aimer le prochain. Dieu est à l'origine même de notre volonté, de notre capacité et de notre possibilité d'aimer et de connaître.

On se rappelle aussi qu'Hegel, en priorisant la singularité subjective par rapport à l'unité ontique, marque un tournant en faveur d'un modèle trinitaire relationnel, dans lequel les Personnes engagent la communication en se donnant complètement à chacune des autres Personnes. La représentation de Dieu sort donc de son immuabilité et de son caractère impersonnel enfermé en lui-même, pour devenir dans la pensée hégélienne : autocréation de lui-même. Hegel ne reprend-t-il pas l'idée de Böhme, à savoir que la Trinité naît au cœur de l'humain, et conséquemment se donne complètement à ce dernier. Cette transcendantalité de l'amour implique donc la gratuité de la présence aimante des Personnes dans les créatures, c'est-à-dire l'autodépassement en nous de Dieu par lui-même, dans la génération de la relation d'amour éternelle du Père et du Fils en qui nous vivons.



Selon Barth, nous pouvons connaître la Trinité en elle-même uniquement grâce à la libre initiative de Dieu, dont la Parole crée sur nous les conditions de son écoute. Nous ne devons donc pas prétendre avoir reçu par grâce une mainmise sur la Parole. La connaissance authentique de la Parole prend plutôt la forme d'une gratitude qui se sait simple consentement et obéissance à la souveraine décision de Dieu sur nous. La théologie barthienne vient donc confirmer, par cette gratuité du don divin de la Parole, l'amour de Dieu pour nous. Barth saisit d'ailleurs la Trinité comme le problème d'un Dieu qui se révèle comme Seigneur à travers les Écritures, c'est-à-dire souverainement libre. S'il se révèle dans un dialogue Père-Fils cela implique qu'il est aussi l'Esprit-Amour sans lequel la relation ne pourrait exister.

Ajoutons aussi que Balthasar, conscient de la difficulté qu'avait Augustin à identifier l'être d'essence avec l'être de relation, opte pour une modèle d'interpersonnalité trinitaire qui ne privilégie pas l'unité au détriment de la subjectivité, et implique la nécessité de l'amour pour qu'existent des relations<sup>704</sup> interpersonnelles éternelles et véritables, c'est-à-dire sans rapport de subordination ou d'adoption. L'analogie de l'interpersonnalité résulte donc de la représentation d'un Dieu-Amour, et est au fondement du renouveau des concepts de la théologie trinitaire.

Et finalement, mentionnons que les recherches exégétiques amènent à reconsidérer les récits néotestamentaires en tant qu'interprétation de l'expérience spirituelle du christianisme primitif, qui exprime l'amour de Dieu par la manifestation grandiose d'une relation Père-Fils qui redonne vie au Fils sous une forme qui garde une trace de notre conditionnement humain, mais qui en dépasse aussi les limites.

#### **4.3.2 L'axiome Rahnérien**

Le postulat de Rahner: « La Trinité de l'économie est la Trinité immanente, et réciproquement. », en tant que principe de corrélation, et non d'identification, nous semble une caractéristique majeure qui découle de la redécouverte du Dieu-Amour, et qui guide la pensée du renouveau.

---

<sup>704</sup> Pothier cite de Halleux qui parle d'un « autre type impensable rationnellement de relation qui seraient réciproquement et simultanément triples »; ce qui rejoint l'idée de multi-originarité. Cf., B. POTHIER, *op. cit.*, p. 78.

Hegel, en reliant la doctrine trinitaire à l'incarnation et à la mort du Christ, avait déjà une pensée de laquelle peut émaner cet axiome, et à l'origine d'un changement de paradigme qui allait permettre à la pensée philosophique sur Dieu de sortir des limites de la raison pure. L'influence hégélienne s'est donc fait sentir sur la théologie positive qui a su saisir la capacité de renouvellement continue de la tradition chrétienne, faite de ruptures et d'instaurations. Cette nouvelle perspective, par l'intermédiaire de notre propre expérience spirituelle baptismale et ecclésiale, soit par la naissance et l'affirmation de notre désir profond d'entrer en relation intime avec Dieu et les autres, a permis de nous reconnaître jusqu'à un certain point et de différentes façons dans l'expérience baptismale et ecclésiale toujours actuelle de Jésus et de l'Esprit présent en lui. Cette expérience de la présence de l'Esprit, ressentie aussi en nous, peut alors être perçue en tant qu'autodévoilement de Dieu dans sa révélation éternelle, et implique également que la théologie trinitaire se relie intimement à notre salut personnel et collectif. Le renouveau de la théologie trinitaire dépend donc de la redécouverte que la révélation de la Trinité se fait continuellement à travers l'histoire.

Dans le texte d'Emery sur la théologie spéculative nous avons vu que pour Thomas d'Aquin la connaissance de Dieu est limitée puisque nous connaissons Dieu « en miroir » par l'intermédiaire des créatures, que ce soit par les Écritures ou notre propre expérience de Dieu. Ce point s'accorde avec l'axiome compris comme une corrélation seulement.

Nous avons vu avec Brito que Schleiermacher aussi réalisait l'importance de se baser sur l'expérience de la foi dans le Christ et dans la communauté chrétienne, suivant en cela la ligne de l'axiome rahnérien, afin d'éviter l'établissement d'une théologie trinitaire qui risque de devenir désincarnée en répondant, par exemple, à des intérêts idéologiques étrangers à la foi et ne favorisant pas l'espérance en notre salut personnel et collectif dans l'avènement du royaume de l'Amour.

Durand présente aussi la position de Barth pour qui Dieu dans sa liberté nous révèle par les Écritures, et de façon exclusive, une possibilité intradivine; c'est-à-dire que Dieu se révèle tel qu'il est en lui-même, malgré le dépassement continu, au regard de notre pensée, de la distinction entre Trinité économique et Trinité immanente. La Trinité immanente demeure ainsi le fondement, la possibilité et le prototype de la Trinité économique. La pensée barthienne s'accorde avec l'axiome rahnérien en autant que ce dernier soit

compris comme un principe de corrélation et non d'identification comme nous l'avons déjà mentionné.

Holzer présente la position de Balthasar : « Toute théologie est soumise au principe qui exige que les énoncés relatifs à la Trinité immanente puissent seulement être acquis en partant de la Trinité économique<sup>705</sup>. » Ce dernier s'accorde, dans une certaine mesure, avec l'axiome rahnérien, mais se montre prudent relativement à la théologie rahnérienne de l'autocommunication de Dieu, sans doute avec raison, lorsqu'il refuse d'inclure la « figure » du Christ dans un système rahnérien qui se veut universel et où la « figure » serait limitée et préétablie. En effet, si on tient compte de la position barthienne, l'autodépassement de Dieu, par lui-même en nous qui vivons en Christ, ne permet pas une telle généralisation qui priverait la Trinité immanente de sa liberté essentielle et souveraine, dans l'infinie variété des différentes manifestations imprévisibles des « figures » du Christ.

Et finalement, la *Théologie systématique* de Pannenberg nous semble bien s'ajuster avec la position de Balthasar, en proposant une reconstruction hypothétique du cheminement de la pensée christologique au cours de l'évolution du christianisme primitif, puisqu'elle reconnaît toute l'importance de l'interprétation des expériences spirituelles en tant que manifestations de la Trinité « pour nous ». Comme Barth, Pannenberg présuppose que Dieu s'autorévèle, et conséquemment que Trinité économique et Trinité essentielle se coappartiennent; mais il n'y a pas identité complète comme pourrait le laisser croire à première vue l'axiome rahnérien. En pensant l'éternité comme une sommation de tout ce qui a été anticipé au cours du temps dans les manifestations de la Trinité « pour nous », Pannenberg donne toute suite une valeur ontologique en train de se réaliser en totalité, à tout ce que nous vivons au cours de notre passage dans la chair du Christ.

### 4.3.3 La présence permanente de la Trinité en l'être humain

Rahner affirme que le Logos s'extériorise dans la nature humaine de tout temps, et que dans l'expérience de Jésus avec l'Esprit, et de notre propre expérience avec ce même Esprit en nous, est déjà donnée la Trinité immanente. Il postule aussi une corrélation entre Trinité économique et Trinité immanente. De plus, son idée d'autocommunication de

---

<sup>705</sup> H. U. BALTHASAR, *Théologique III*, p. 131, cité par V. HOLZER. *op. cit.*, p. 264-265.

Dieu qui s'accorde et découle de l'amour comme transcendantal dont parle Balthasar, indique très clairement que l'inhabitation trinitaire en nous est une caractéristique du renouveau, puisqu'avant la nature divine était plutôt impersonnelle et pensée à l'extérieur de l'expérience spirituelle, et même de tout le créé. De plus, d'autres théologiens<sup>706</sup> parlent dans le même sens, rappelons-nous seulement ceux du collectif. Paul de Tarse<sup>707</sup>, cité par Coda, affirme la présence de l'Esprit en nous. Augustin, cité par Gioia, atteste que l'amour qui nous fait aimer le prochain est Dieu lui-même, puisqu'il nous est plus intérieur et plus certain que les formes d'amour que nous aimons. Augustin ajoute aussi que voir l'acte charitable c'est voir la Trinité, et que notre identité est image de Dieu et ne peut se définir ni se développer sans Dieu. Hegel reprend l'idée de Böhme, à savoir que la Trinité naît au cœur de l'humain, et conséquemment se donne complètement à ce dernier. Barth, cité par Durand, avance l'autodépassement en nous de Dieu par lui-même. Coda réfère au lieu de la chair de Jésus pour éclairer le lieu de notre passage dans la chair, afin que le don de soi dans l'acte charitable soit perçu comme une manifestation de la présence trinitaire en chacun de nous. Et finalement, Emery nous parle de Thomas d'Aquin qui, par l'analogie de l'amour et de la connaissance de l'âme par elle-même, nous aide à voir une similitude avec la Trinité, et à pressentir une Présence dans ce qui donne à notre personne la capacité de l'amour agapè.

#### 4.3.4 Les étapes, les tâches, et les enjeux.

Coda a identifié deux étapes dans le renouveau. La première consiste à reconquérir le principe christocentrique de la révélation, c'est-à-dire à redonner toute sa valeur à l'expérience spirituelle en tant que manifestation de la Trinité économique; ce qui rejoint l'axiome rahnérien où la foi se comprend comme révélation divine dans l'expérience relationnelle de Jésus, avec Dieu perçu comme un Père aimant. Cette reconquête implique

<sup>706</sup> Le renouveau reconnaît une place centrale aux Écritures bibliques en tant que manifestation de la Trinité économique, et l'idée de l'inhabitation trinitaire en la personne humaine s'y retrouve en plusieurs passages, sous les thèmes de *l'inhabitation du Christ et de l'Esprit en nous (ou en vous), présence intérieur du Seigneur, du Christ, et de l'Esprit en nous (en nos cœurs)*, Cf., G. PASSELECQ et F. POSWICK. *Table pastorale de la Bible, Index analytique et analogique*, Paris, P. Lethielleux, Éditeur, 1974, p. 543 et 893.

<sup>707</sup> « Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles. » Cf., 1 Co 2, 12-13. Voir aussi : « [...] l'Esprit de Dieu habite en vous [...] ». Cf., 1 Co 3, 16; « [...] Saint Esprit qui est en vous [...] ». Cf., 1 Co 6, 19.

deux tâches. Il s'agit d'abord de repenser le mystère d'un Dieu trine dont les hypostases communiquent entre elles en toute égalité, sans donner la priorité à une essence divine unitive sur ces hypostases, mais en priorisant plutôt une subjectivité multiple en communion périchorétique. La deuxième tâche consiste à redécouvrir le sens profond de l'événement pascal présenté dans l'Évangile afin de dépasser l'opposition entre théisme et athéisme<sup>708</sup> qui a profondément marqué la modernité occidentale<sup>709</sup>. Cette opposition provient de représentations théistes, c'est-à-dire objectives et réductionnistes du mystère infini de Dieu, que l'athéisme de la modernité et de la postmodernité rejette avec raison.

La deuxième étape, qui pourrait précéder ou accompagner la première, exige une interprétation plus spirituelle du récit de l'événement mort-résurrection de Jésus, afin de prendre conscience que le message de l'événement pascal est beaucoup plus profond que ce qui fait opposition entre théisme et athéisme. En effet, il ne s'agit pas simplement d'accepter ou de la refuser de rendre un culte à une représentation spécifique du divin, puisque cette opposition provient ultimement d'un questionnement à propos de l'essence divine et de la créaturité de l'être humain. L'événement mort-résurrection s'adresse à nous beaucoup plus intimement que nous pourrions le penser après une première lecture des récits évangéliques. Cet événement concerne notre relation personnelle avec le mystère divin qui selon l'Évangile est une « trine Personne-relation », un être de relation comportant trois hypostases; ce qui implique que nous avons à faire un passage, celui d'abandonner des

---

<sup>708</sup> « [Il ne faut pas] faire de Dieu l'Être suprême sur le modèle des autres " étants " [...] quoique en plus grand, [...]. [Il faut refuser de] laisser entrer l'Être [...] dans le circuit de la représentation : les dieux, le divin, [...] tout cela est une lecture faussement ontologique qui évacue le mystère. [...] Le tort de l'athéisme serait de méconnaître ce sens de l'insondable qui nous hante, qui nous habite. Le tort du théisme serait de le tronquer, de le recourber sur un *dire* qui ne le dit pas, puisqu'on ne peut dire l'ineffable. Le vrai problème consiste à motiver ce " suspens ", à ne le supprimer ni par un oui, ni par un non (mais il faut le motiver, l'instaurer, le préserver). Il n'est pas sûr que semblable doctrine n'ait pas des précédents illustres : le mysticisme spéculatif cherchait sans doute la même issue, [...] ». Cf., H. DUMÉRY, « Dieu - Par-delà théisme et athéisme ». *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 9 décembre 2016), <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/dieu-par-dela-theisme-et-atheisme/>.

Dans un autre article, Duméry fait une distinction entre déisme et théisme : « À quelque degré, l'usage philosophique a retenu cette distinction : le déisme équivaut à une croyance en Dieu qui reste volontairement imprécise, par refus soit de l'enseignement des Églises, soit des prétentions de la métaphysique ; le théisme accorde à la raison le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu et de déterminer sa nature créatrice par analogie avec la nature créée. Avec le recul du temps, on aperçoit que le déisme fut en réalité une étape vers l'athéisme, ce qui n'en supprime ni la modération ni la sincérité. » Cf., H. DUMÉRY, « Deïsme ». *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 9 décembre 2016), <http://www.universalis.fr/encyclopedie/deisme/>.

<sup>709</sup> P. CODA, *op. cit.*, p. 21-22.

représentations réductionnistes de Dieu et de l'être humain, pour se laisser saisir par l'irréductible altérité de Dieu et de notre propre personne. Et ceci nous met en face de deux nouvelles tâches reliées à notre compréhension de l'essence divine, et à la recherche d'un équilibre entre un monothéisme strict et un Dieu de relation.

Dans le contexte de la rencontre des cultures, la première tâche qui nous incombe est d'entrer en dialogue avec les religions mondiales, et plus particulièrement avec le judaïsme et l'islamisme qui professent la foi en un Dieu Un, non trinitaire.

La deuxième tâche se rapporte à des motifs opposés à la première, parce qu'elle exige de préciser en quoi notre compréhension de la Trinité se différencie de la revitalisation d'une expérience subjective et gratifiante du divin qui évoque le polythéisme païen.

En somme, le mobile de ces deux tâches est de se faire une certaine compréhension du mystère de Dieu anthropologiquement pertinente, c'est-à-dire de portée universelle en tenant compte non seulement de la pluralité des cultures et de la diversité des expériences spirituelles qui en émerge, mais aussi d'une représentation de la Réalité Ultime qui répond au désir d'unité de notre nature humaine dans son irréductible altérité en tant qu'être relationnel.

Les enjeux du renouveau recouvrent donc les étapes et tâches déjà mentionnées, mais ils impliquent aussi de déterminer, avec une conscience critique qui ne perd pas de vue la profondeur du message évangélique, le lieu originaire de l'expérience et de la pensée de Jésus relativement au Dieu qu'il annonce, et dont nous sommes par l'Esprit rendus participants<sup>710</sup> dans notre contexte actuel. Coda précise ce qu'il entend par « lieu originaire de l'expérience » ou « lieu de la chair », en se basant d'abord sur l'expérience de la théologie trinitaire transmise par la tradition chrétienne et relue à partir des apports de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle, et ensuite en revisitant le témoignage néotestamentaire.

L'expérience de Jésus transmise par la tradition chrétienne ne concerne pas seulement Jésus, mais s'actualise universellement dans la vie quotidienne. En effet, le lieu de la « chair » de Jésus est, pour la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle, un lieu de communication entre les créatures. C'est donc un espace où notre propre existence dans la chair nous renvoie continuellement, un lieu intérieur habité en plénitude par l'Esprit, et que nous parta-

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 24.

geons tous : la relation<sup>711</sup>. Coda cite plusieurs grands noms de la tradition chrétienne d'Augustin à Édith Stein qui par leurs œuvres témoignent de l'entrée progressive et décisive de ce lieu de la chair dans les catégories de la pensée et de l'existence. Mentionnons seulement l'exemple d'Augustin qui, en repensant la catégorie ontologique de la relation selon les caractéristiques propre à la foi, se tourne vers l'expérience dans le lieu de la chair en tant que miroir par lequel il pourrait contempler la lumière éblouissante du Dieu-Trinité. Augustin discerne que l'expérience de l'amour mutuel à l'égard de tous, rapportée par les disciples de Jésus dans les récits néotestamentaires, est ce lieu où il doit chercher le Dieu-Charité<sup>712</sup>. Mais, pour atteindre Dieu dans les hauteurs de la Trinité, soit dans l'expérience de l'amour de celui qui aime, celui qui est aimé et l'amour même qui circule entre eux, Augustin affirme : « [...] *calcata carne, ascendamus ad animum*<sup>713</sup> », soit « Foulons aux pieds la chair et élevons-nous jusqu'à l'âme. » Augustin ne semble pas avoir toujours bien assumé son existence dans le lieu de la chair, que pourtant l'Esprit habite et est reconnu, dans l'expérience de Jésus, comme un état existentiel d'où le Fils dialogue avec le Père. Ce point, soulevé par Coda, nous semble très pertinent ici pour le renouveau. En effet, comment la Trinité ou le Dieu-Charité pourrait-il manifester sa présence en chacun de nous, si ce lieu de la chair venait à être abandonné sous l'effet d'une séparation corps-esprit, telle que semble le promouvoir Augustin ? Faute de prendre cette chair en considération, en fuyant dans un monde désincarné soi-disant « spirituel », il devient difficile d'entrer et de demeurer dans ce lieu de l'expérience et d'une certaine compréhension de la Trinité, qui justement est la relation par excellence avec et entre les humains, malgré toutes les conséquences de la liberté et des différences individuelles à assumer. Le XX<sup>e</sup> siècle n'a pas manqué d'événements qui ont préparé le terrain pour éclairer la dramatique de ce lieu de la chair. En effet, différentes figures christiques ont actualisé l'événement pascal par la redécouverte de la centralité de la Parole en l'être humain, et en communion ecclésiale dans le Christ. La seconde guerre mondiale avec l'absence de Dieu ressentie plus particulièrement lors des génocides amènent d'une part à dépasser une conception individualiste de l'être humain et d'un dieu perçu à l'extérieur du lieu de la chair,

---

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>712</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>713</sup> AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 10, 4, cité par P. CODA, *op. cit.*, p. 26.

au profit d'une conception personnaliste et dialogique de l'être humain dans le Christ souffrant, et d'autre part à témoigner de la présence intérieure de l'Esprit.

Coda se réfère ensuite à Paul<sup>714</sup> qui affirme la présence de l'Esprit en nous, et rejoint ainsi l'axiome rahnérien en certifiant que pour le renouveau les profondeurs du Mystère divin ne sont plus désormais retranchées à l'extérieur de l'univers et inaccessibles, mais s'offrent même à l'être humain et donc à notre connaissance sans que, pour autant, elles ne soient captées ou dénaturées, mais de telle sorte que nous puissions être accompagnés par la sagesse de cet Esprit dans nos relations interhumaines.

Le récit de l'événement pascal transmet le message que Jésus n'est pas un *unicum*, c'est-à-dire que l'Esprit qui vivait en Jésus, vit aussi en nous. Le Père se donne complètement dans la génération du Fils en qui ontologiquement nous vivons en Christ dans sa kénose, habités du même Esprit qui nous donne partiellement accès à la connaissance inépuisable de Dieu. Cette grâce, de la génération du Fils en Christ, dans la figure de Jésus crucifié par don total de lui-même, ne peut s'actualiser continuellement avec la contemplation qu'elle suscite au cours de l'histoire, à moins d'être reproduite dans la vie même de tous les jours. C'est en nous accueillant mutuellement, en « dia-loguant<sup>715</sup> », grâce à la Parole qui nous habite dans nos rapports interpersonnels, que nous devenons mutuellement des figures du Christ capables de contempler Dieu en Jésus abandonné dans la chair des humains.

#### **4.3.5 Les facteurs qui ont permis de sortir de la théologie descendante des manuels**

Le changement, qui a permis de passer d'une théologie trinitaire descendante, priorisant une nature impersonnelle et désincarnée de la Trinité, à une nouvelle pensée théologique qui voit une corrélation entre la Trinité économique et la Trinité immanente, résulte de la redécouverte du Dieu-Amour, et de la christologie barthienne sous-jacente à l'axiome

---

<sup>714</sup> « Or, nous n'avons pas reçu, nous, l'esprit du monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, pour connaître les dons gracieux que Dieu nous a faits. Et nous en parlons non pas avec des discours enseignés par l'humaine sagesse, mais avec ceux qu'enseigne l'Esprit, exprimant en termes spirituels des réalités spirituelles. » Cf., 1 Co 2, 12-13.

<sup>715</sup> En cassant le mot dialogue pour *dia-logos*, l'auteur insiste sans doute sur la traversée du logos dans nos existences; c'est précisément par la médiation de nos relations humaines dans le Christ, que la sagesse de l'Esprit peut nous aider à construire une communauté plus spirituelle et plus humaine. Cf., P. CODA, *op. cit.*, p. 29.



rahnérien. Theobald identifie quatre facteurs à l'origine de cette extraordinaire transformation de la pensée théologique.

1° - L'influence de la théologie grecque qui priorise la subjectivité distincte des hypostases, contrairement à la théologie latine qui met l'accent sur l'unité d'essence de la Trinité, est un premier élément.

2° - La reconnaissance de la valeur de l'expérience spirituelle des auditeurs de la Parole est un second facteur. Cette validation de la spiritualité du croyant découle de la pensée barthienne, à savoir que le fait de révélation renvoie toujours en définitive et de façon exclusive à une possibilité intradivine<sup>716</sup>.

3° - L'inspiration à l'origine de l'Écriture des deux Testaments se voit accordée une place centrale dans l'économie trinitaire, suite à l'article de Rahner : « *Theos* dans le Nouveau Testament ». Ce texte établit que les auteurs du Nouveau Testament quand ils pensent à Dieu « *O' θεος* » ont dans l'esprit une personne concrète individuelle et insubstituable : le Père. Ces auteurs n'ont pas d'abord en vue l'unique essence divine qui subsiste en trois hypostases, mais bien la personne concrète qui possède l'essence divine sans la recevoir d'aucune autre et qui la communique à son Fils par génération éternelle et à l'Esprit par spiration.

4° - La sortie de la théologie des manuels résulte de la fin d'un dualisme qui traitait la connaissance de la Trinité d'une manière purement extrinséciste, c'est-à-dire sans reconnaître l'apport de l'expérience spirituelle du chercheur de Dieu, qui, à la lecture des Écritures, lui permet de reconnaître et de situer la sienne même. Alors, fidèle à son axiome, Rahner ose penser la nature humaine à partir du Verbe s'extériorisant et se dépouillant lui-même. Conséquemment, le Fils porte notre humanité et nous partageons sa nature divine. Nous sommes donc orientés et attirés vers Dieu, puisque porteurs de sa Parole, et capables de faire l'expérience spirituelle de sa présence en nous. Cette expérience, dans une perspective rigoureusement moderne, implique une pure ouverture au mystère divin en toute confiance et en l'absence de tout objet, suite à une attraction de toute la personne, du fond

---

<sup>716</sup> E. DURAND, *op. cit.*, p. 222.

de son être, dans l'amour et le détachement de toute représentation de Dieu. C'est dans cet horizon infini de silence que nous pouvons entendre la Parole.

Theobald explique comment les quatre facteurs herméneutiques qu'il a identifiés ont provoqué le changement de paradigme qui a fait sortir la pensée théologique de l'enfermement des manuels. Il souligne le travail de Rahner qui situe la réflexion au-delà d'une démarche purement inductive qui sacrifierait la Trinité immanente à la Trinité économique, et d'une démarche purement déductive qui, comme dans les manuels, ramènerait la foi trinitaire vers un monothéisme préchrétien<sup>717</sup>.

À propos du premier facteur, Theobald explique que la théologie rahnérienne fait sortir la Trinité de l'isolement de son modèle hiérarchique à trois étages où l'avait enfermé la scolastique. En réunissant les mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la grâce, une expérience spirituelle véritable, celle d'un Dieu qui se fait proche et s'autocommunique à l'être humain est pensable. Cette nouvelle manière de penser, qui tient compte à la fois de la théologie trinitaire économique et immanente, s'inscrit plutôt dans la conception grecque que latine, et ouvre un accès à ce mystère pour l'humain sécularisé de la modernité<sup>718</sup>.

Pour ce qui est du deuxième facteur, retenons que la recherche spirituelle des chrétiens, coupés de leur spiritualité par la théologie descendante des manuels, trouve ses porteparoles dans des théologiens comme Moltmann, qui voit la Passion de Dieu dans l'histoire individuelle et collective, ou encore comme Balthasar qui s'insurge contre l'absence du « dramatique » dans la théologie trinitaire de Rahner, et aussi encore comme Congar avec *Je crois en l'Esprit saint*, où l'Esprit apparaît comme centre de l'expérience personnelle de la foi<sup>719</sup>.

À propos du troisième facteur, nous estimons que la reconnaissance par Rahner, dans son article « Theos... », de l'inspiration des auteurs du Nouveau Testament dans l'économie

---

<sup>717</sup> C. THEOBALD *op. cit.*, p. 43-44.

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 43-45.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 48.

trinitaire, ne satisfait pas les théologiens qui cherchent à se réapproprier plutôt l'ensemble de l'économie biblique<sup>720</sup>.

Le quatrième facteur, en donnant à la personne humaine l'accès au mystère trinitaire, amène à repenser l'identité profonde du croyant en tant que figure du Christ participant à la périchorèse trinitaire, de même que le concept de personne et des personnes en communion.

#### 4.3.6 Trois nouvelles lignes de réflexion

Finalement, Theobald identifie des pistes de réflexion se rapportant au concept moderne de « personne ».

1° - L'idée de de Lubac postulant que le fond de l'être n'est pas matière ni esprit mais communion, donne une première orientation en mettant l'accent sur la relation intersubjective.

2° - Le concept de « personne<sup>721</sup> » demande à être repensé en profondeur. Plusieurs travaux des dernières décennies s'inspirent de l'idée de *condilectio* de Richard de Saint-Victor afin de définir un concept communicationnel de la personne. Le terme *condilectio*<sup>722</sup> désigne un amour partagé avec une troisième personne qui est aimée par les deux

<sup>720</sup> Cette recherche des théologiens nous semble résulter d'une vue plus large de l'incarnation du Fils, autorisant la possibilité de discerner des figures transhistoriques et transculturelles du Christ. La Parole de Dieu ne s'incarne-t-elle pas éternellement et universellement en toute créature selon sa nature?

<sup>721</sup> « Si l'on remonte aux grecs, on rencontre deux termes: prosôpon et hypostasis. Prosôpon est un équivalent assez exact de persona. Il signifie la face, la figure, le visage et aussi la figure artificielle, le masque de théâtre; de là, il a désigné la personne grammaticale. [...] La dimension proprement métaphysique de la personne se construira à partir du terme hypostasis, hypostase, chez les néoplatoniciens comme Porphyre, au sens de la " singularité substantielle " ou du " principe ultime d'individuation ". Mais cela est assez tardif: hypostasis (cf. sub-stantia) est inconnu d'Aristote comme terme philosophique. Le mot entrera dans ce champ grâce aux stoïciens. Son étymologie le rend ambigu: il peut signifier soit une chose, soit une action. En tant que chose, il exprime une base, un fondement; en histoire naturelle, un sédiment, le résultat d'une précipitation, en général tout ce qui " se tient sous ", donc toute réalité substantielle. Dans cette ligne, son emploi philosophique en fera un synonyme d'ousia, c'est-à-dire de substance. Comme action, hypostasis signifiera " l'acte de se tenir sous ", de supporter ou de subsister, et vise l'existant concret ou le sujet ». Cf., B. SESBOUË. « Dieu et le concept de personne », *Revue théologique de Louvain*, 33<sup>e</sup> année, fasc. 3, 2002. p. 321-350. (page consultée le 9 décembre 2016), [http://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2002\\_num\\_33\\_3\\_3235](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_3_3235).

<sup>722</sup> « We rightly speak of co-love when a third [person] is loved by the two, in harmony and with a communitarian spirit...when the two [person'] affects are fused so to become only one, because of the third flame of love. » Cf., R. de SAINT-VICTOR. *Trinity*, 3. XIX, cité par R. ANGELICI. *Richard de Saint-Victor, On the Trinity, English translation and commentary*, Eugene, OR., Wipf and Stock Publishers, 2011, p. 45.

premières, dans un esprit harmonieux et communautaire, alors que l'affection des deux premières est fusionnée pour ne faire qu'une, à cause de la troisième flamme d'amour.

La question de fond qui se pose alors, dans cette deuxième ligne de pensée, est d'appliquer ce concept communicationnel de « personne » aux trois hypostases, sans tomber dans le trithéisme, ni un discours réductionniste qui fonctionnalise la Trinité à des fins pratiques.

3° - Pour se sortir de ces difficultés, une nouvelle manière de penser l'essence de la Trinité, à partir de l'intuition de de Lubac « le fond de l'être est communion », semble intéressante, par sa référence<sup>723</sup> au concept heideggerien de « co-originarité » qui évoque celui de *condilectio* (co-love). En remplaçant « co-originarité » par « pluri-originarité », les hypostases obtiennent une égalité dans leur mutuelle constitution, grâce à leur processus relationnel qui est une donation réciproque de soi dans laquelle relation et « être-personne » sont simultanément constitutifs. Ainsi, l'unité divine est sauvegardée de même que la subjectivité propre de chaque Personne qui reçoit un « plus » de chacun sans rapport de subordination dans leur mutuelle transfiguration.

#### 4.3.7 Équilibre entre cataphatisme et apophatisme

Holzer, en référant à de Régnon et Lebreton, souligne l'importance des efforts de la théologie positive pour parvenir à une certaine intelligence de la foi à partir de l'interprétation des Écritures au cours de l'histoire de la théologie, mais il mentionne aussi que ces auteurs reconnaissent l'enracinement du renouveau de la théologie trinitaire dans la vie baptismale et ecclésiale<sup>724</sup>.

Mentionnons aussi que la marche sur le chemin spirituel se nourrit d'exercices spirituels, qui peuvent rendre la foi plus acceptable rationnellement sans s'imposer à la raison,

<sup>723</sup> L'idée d'identifier la communion à l'essence de l'être nous semble aussi faire référence à Hippolyte de Rome, cité plus haut, pour qui Dieu « [...] tout en étant seul, il était multiple, car il n'était pas sans Raison (Verbe) ni Sagesse [Esprit], sans Puissance ni Décision; mais tout était en lui et il était le Tout ». La querelle du *Filioque* nous paraît aussi perdre tout fondement avec l'idée d'une « pluri-originarité » qui dissout toute notion d'hérarchie, de subordinatianisme ou d'adoptianisme trinitaire.

<sup>724</sup> La vie baptismale implique de reconnaître que l'Esprit nous baptise continuellement en nous insufflant le désir de Dieu. Nous pouvons alors en toute confiance l'écouter, car il nous fait naître et grandir, lorsque nous décidons librement dans notre soif spirituelle de répondre au désir d'absolu qui peut monter en nous, sans savoir où cela va conduire. De même, l'Esprit-Amour fait croître la vie ecclésiale par les liens qu'il tisse entre les membres de la communauté. « [...] à moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu. [...] Le vent souffle où il veut et tu en entends sa voix, mais tu ne sais pas d'où il vient, ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit ». Cf., Jn 3, 5, 8.

comme le souligne Emery dans son texte sur la théologie spéculative aquinienne. Nous avons vu, en effet, que pour Thomas d'Aquin, qui réfère à Augustin, nous pouvons saisir par les Écritures ou la connaissance naturelle seulement que Dieu est, ce qu'il n'est pas et comment il n'est pas. Thomas prend une position équilibrée entre cataphatisme et apophatisme, en reconnaissant que la foi cherche l'intelligence mais que la raison ne doit pas pour autant être placée avant la foi.

Ajoutons finalement que Brito mentionne l'approche apophatique de Schleiermacher, selon laquelle nous ne pourrions saisir une révélation où Dieu apparaîtrait tel qu'il est en lui-même, puisque nos limitations humaines nous permettent seulement de témoigner de Dieu dans son rapport au créé. Conséquemment, en référant à Balthasar, Brito précise que nous devons certainement refuser toute insertion nécessaire de Dieu dans le processus du monde, signifiant ainsi les limites de la raison dans la connaissance de Dieu, ce qui justifie l'approche apophatique. D'un autre côté l'histoire du salut, telle qu'elle nous apparaît, doit bien avoir en Dieu lui-même ses conditions de possibilité, ce qui autorise aussi jusqu'à un certain point l'approche cataphatique.

#### **4.3.8 Recherches à poursuivre pour favoriser un prolongement éclairé et continu du renouveau trinitaire**

1° Il faut promouvoir le développement des connaissances historiques relativement à l'évolution multiséculaire de la théologie, afin de favoriser une meilleure compréhension de l'importance relative des diverses influences contextuelles sur la réflexion théologique. Les modifications actuelles de la théologie pourront ainsi être mieux situées et évaluées dans leur continuité historique, et les enjeux de notre contexte actuel mieux relativisés. L'élan du renouveau actuel s'inscrit dans une trame qui a du sens parce qu'il prend sa source dans la grâce divine qui, à l'instar des nicéens qui tenaient à la consubstantialité, nous donne la conviction que notre nature humaine est entièrement acceptée et portée continuellement en Dieu, et se dépasse donc elle-même sans cesse dans sa quête d'absolu.

2° Le renouvellement de l'intelligence de la foi n'aurait sans doute pas pu se produire sans la poussée de la modernité philosophique. Nous devons rester à l'affût des avancées philosophiques les plus adéquates et pertinentes pour développer une théologie trinitaire aussi rationnellement et universellement communicable que possible.

3° La théologie trinitaire a besoin constamment de se baser sur les Écritures. La recherche exégétiques doit donc être poursuivie avec inventivité afin d'appuyer sans cesse la conceptualité trinitaire par des témoignages bibliques.

4° L'une des lignes de force du renouveau trinitaire est le rapport renouvelé entre la Trinité économique et la Trinité immanente exprimé par l'axiome rahnérien. Pratiquement cela exige, à propos de l'expérience spirituelle personnelle et communautaire, de relier mutuellement l'économie trinitaire de la grâce à la reformulation continue de la théologie trinitaire en tant qu'exercice spirituel qui peut transformer les sujets de cette expérience<sup>725</sup>.

5° L'expérience montre que le renouveau de la théologie trinitaire ne se fait pas en solitaire. Il faut donc permettre à la théologie trinitaire d'irriguer, par son éclairage sur le mystère de la nature relationnelle de l'Être divin, d'autres champs voisins de la théologie, (anthropologie théologique, théologie morale, théologie des religions, ecclésiologie, théologie des sacrements, théologie spirituelle) avec l'assurance d'un enrichissement mutuel.

#### **4.4 Comparaison du discours théologique keatingien avec les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire**

Voyons maintenant comment les énoncés théologiques de Keating peuvent rencontrer ou s'opposer aux caractéristiques du renouveau<sup>726</sup>.

##### **4.4.1 Points de convergence**

###### **4.4.1.1 Repenser le mystère d'un Dieu trine en tant qu'être de relation**

Le renouveau implique une reconquête du principe christocentrique de la révélation et exige de repenser le mystère d'un Dieu trine. Keating mentionne que des théologiens contemporains repensent la conceptualité trinitaire en termes de relations intersubjectives. Il signale l'inadéquation du mot « personne » pour penser la distinction dans l'unité. Mentionnons seulement trois passages déjà cités:

<sup>725</sup> L'expérience baptismale et ecclésiale ne peut être complètement étrangère à la vie trinitaire immanente, où le don mutuel des hypostases entre elles caractérise la périchorèse. La grâce peut donc être perçue comme une aide qui nous amène à entretenir des relations humaines en ce sens.

<sup>726</sup> Cet exercice nous amène à citer une deuxième fois certains écrits. Étant donné l'importance de ces textes dans l'exposé et l'argumentation que nous allons faire, nous indiquerons de nouveau la référence de chaque citation afin de faciliter la tâche au lecteur qui aimerait y retourner plus rapidement.

1- Dans *Reflections on the Unknowable*: « *Some contemporary theologians are of the mind that « person » is not the best term to designate the distinctions in the Trinity and prefer the term " relationships ". How the three relationships of the Trinity relate to each other is precisely the mystery of the Trinity itself, which acts in creation as one*<sup>727</sup>. »

2- Dans *The Divine Indwelling*: « *The concept of persons in God refers to relationships, not the same as them. Therefore, we must not expect God to be « present » in the way human persons are present*<sup>728</sup>. »

3 - Dans *The Divine Indwelling*: « *These relationships, which are never separate in their unity, are forever interacting. The Father is the potentiality for all existence; the Son is the actuality of all possibilities of existence; and the Spirit is the love that motivates both*<sup>729</sup>. »

Nous avons vu qu'Hegel en donnant priorité aux relations intersubjectives par rapport à l'unité d'essence, a fait sortir la conceptualité trinitaire de son immobilisme éternel et de son caractère impersonnel enfermé en lui-même.

Pour Barth, Dieu se révèle comme Seigneur souverainement libre dans un dialogue Père-Fils grâce à l'Esprit-Amour. Barth utilise l'argument sotériologique de Grégoire de Nysse selon lequel les bienfaits dont nous profitons permettent de déduire la nature de l'hypostase qui agit.

Balthasar propose un modèle où l'amour est le transcendantal pur et simple qui rend possible les relations intersubjectives.

Coda reconnaît l'importance de repenser le mystère d'un Dieu trine en tant qu'une subjectivité multiple en communion périchorétique.

Theobald souligne l'influence, sur le renouveau du discours trinitaire, de la théologie grecque qui est en faveur d'une subjectivité distincte par rapport à l'unité d'essence.

L'intuition de de Lubac à savoir que le fond de l'être n'est pas matière ni esprit mais communion, oriente la conceptualité trinitaire vers la relation intersubjective.

Theobald signale aussi que l'idée de *condilectio* de Richard de Saint-Victor, de même que le concept heideggerien de co-originarité sont repris pour essayer de penser la Trinité sans rapport de subordination ou d'adoption.

<sup>727</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 75.

<sup>728</sup> T. KEATING. *The Divine Indwelling*, op. cit., p. 2-3.

<sup>729</sup> *Ibid.*, p. 94.

#### 4.4.1.2 La redécouverte du Dieu-Amour

La représentation keatingnienne du divin est celle d'un être personnel : « *God is not three persons, as we understand « persons », but there are three relationships in God that treat us in a personal way*<sup>730</sup>. »

Keating conçoit un Dieu qui aime infiniment puisqu'il parle souvent de la grâce divine, soit de la vie divine qui nous est offerte gratuitement en partage : « *Personal effort and grace meet at the most centered or inward part of our being*<sup>731</sup> [...] ». « *It [Divine Indwelling] means that God's own life is being communicated to us*<sup>732</sup>, [...] »

L'amour divin est omniprésent dans les écrits keatingniens. C'est la gratuité du salut consécutive à la redécouverte du Dieu-Amour. Rappelons ce passage très explicite, où l'amour divin de chaque relation intra trinitaire est par nature un don total et n'attend donc rien en retour. : « [...] *Love of the persons of the Trinity, [...] is total self-surrender. They love not in order to receive love in return, but because it is the nature of divine love to give, to pour itself out, to surrender and to do so for no other reason than because it is what it is – sheer gift*<sup>733</sup>. » La description keatingnienne des relations intratrinitaires le confirme également: « *The Father pours himself into the Son [who] in turn, in confronting this immense goodness [...] gives himself back to the Father in a kind of embrace, or what certain Fathers of the Church have called "the most sweet kiss" of the Father and the Son. The Spirit, then, is the love of the Father and the Son, their common heart, so to speak*<sup>734</sup>. »

Cette représentation de l'amour divin s'accorde à la redécouverte d'un Dieu-Amour affirmé par le renouveau. Suite à cette nouvelle perception du divin, Coda parle, en effet, d'un rapprochement entre réflexion théologique et vie concrète, duquel les relations inter-humaines et la conceptualité trinitaire s'enrichissent mutuellement, de sorte que la recherche sur la question de notre identité humaine s'ouvre sur des horizons insoupçonnés. De plus, les discours d'Augustin, d'Hegel, de Barth et de Balthasar orientent clairement le

<sup>730</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable*, [...], p. 17.

<sup>731</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 29.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>733</sup> T. KEATING. *Awakenings* [...], p. 117-118.

<sup>734</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 169-170.



renouveau vers un modèle de relation intersubjective dans l'unité et la diversité sans subordinationisme, conséquemment à la transcendantalité de l'amour.

#### 4.4.1.3 L'inhabitation trinitaire, la sortie du dualisme

Keating fait de l'inhabitation trinitaire le principe le plus important de la vie spirituelle. Cette inhabitation signifie pour notre auteur que les trois hypostases, Père, Fils, et Esprit vivent profondément au centre de notre vrai self où l'énergie divine nous est gratuitement donnée: « *Deeper still, or more "centered," is the Divine Indwelling where the divine energy is present as the source of our being and inspiration at every moment*<sup>735</sup> [...] ».

*The doctrine of the Divine Indwelling of the Most Holy Trinity is the most important of all the principles of the spiritual life*<sup>736</sup>. »

Plusieurs théologiens affirment aussi cette présence divine en nous. Pour Rahner le Logos s'extériorise ou s'autocommunique dans la nature humaine de tout temps. Ainsi, dans la foi, nous pouvons attester que la Trinité immanente se donne dans ce qui nous est parvenu de l'expérience de Jésus, et nous pouvons percevoir une certaine ressemblance avec l'expérience intérieure que nous avons de l'Esprit.

En reprenant l'axiome rahnérien dans le sens ascendant, Balthasar, avec son principe économique : « Toute théologie est soumise au principe qui exige que les énoncés relatifs à la Trinité immanente puissent seulement être acquis en partant de la Trinité économique<sup>737</sup>. », admet la possibilité des manifestations de la Trinité en nous.

Coda cite Paul de Tarse qui affirme que nous sommes des temples de Dieu, et que l'Esprit nous est donné et habite en nous<sup>738</sup>. Paul affirme par ailleurs que Christ vit en lui<sup>739</sup>.

Theobald souligne l'importance de la reconnaissance de la valeur de l'expérience spirituelle en tant que facteur qui a permis de sortir d'un paradigme dualiste relativement à la Trinité et à ses relations avec nous; cette reconnaissance résulte de la pensée barthienne qui relie notre expérience intérieure à des possibilités intradivines, donc à une manifestation de la présence divine en nous.

---

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>737</sup> H. U. BALTHASAR, *Théologique III*, p. 131, cité par V. HOLZER, *op. cit.*, p. 264-265.

<sup>738</sup> Rm 5: 5; 1 Co 3, 16.

<sup>739</sup> Ga 2, 20.

Gioia cite Augustin qui déclare que Dieu est Amour, qu'il est cela même qui habite en nous, que notre capacité d'aimer est manifestation de Dieu, et que notre identité, image de Dieu, ne peut se définir ni se développer sans Dieu. De plus, Gioia réfère à Augustin qui voit dans nos actes charitables une manifestation de la présence trinitaire en chacun de nous.

Vieillard-Baron parle d'Hegel, de Böhme, et d'un Dieu tri-unité qui naît au cœur de l'humain, et se donne complètement à nous.

Durand cite Barth qui propose la présence en nous d'un Dieu s'autodépassant lui-même.

Et finalement, Emery réfère à Thomas d'Aquin qui, s'appuyant sur Augustin à propos de l'image de la Trinité en nous, suggère une immanence substantielle dans ce qui donne à l'âme la capacité d'aimer.

#### 4.4.1.4 L'expérience de la chair, une invitation à entrer dans la périchorèse

Keating souligne l'invitation que nous fait la Trinité à entrer dans la circumincession :

The Trinitarian relationships, of their very nature, invite us into the stream of divine love that is unconditional and totally self-surrendered. [...] The invitation is given to every human being to enter into the stream of divine love, or at least to venture a big toe into the river of eternal life. As we let go of our false self, we move into this stream of love that is always flowing and bestowing endless gifts of grace. The more we receive, the more we can give. And as we give, we open the space to receive still more<sup>740</sup>.

Notre condition humaine est le lieu où nous pouvons entendre cette exhortation et y répondre. Une réponse authentique à cet appel requiert notre consentement à laisser l'Esprit nous détacher du faux self, afin que nous puissions reprendre contact avec notre vrai self et accueillir la grâce. Keating nous parle aussi de l'engagement auquel ce consentement nous conduit: « *Our perspective on reality needs to be sensitized to the divine presence so that we can take part appropriately and continuously in the divine dance. The Divine Indwelling relates us to God as the most dynamic of partners. It presupposes that we are willing to respond to the movements of the Spirit within us*<sup>741</sup>. » Ces quelques mots rappel-

<sup>740</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 171.

<sup>741</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 55.

lent l'expression de Paul: « [...] le Christ qui vit en moi<sup>742</sup>. », et nous donnent un aperçu de la grandeur de cette danse divine à laquelle nous sommes dignes de participer et où nous avons à répondre aux mouvements de l'Esprit.

Coda parle de l'importance pour le renouveau de redécouvrir le sens profond de l'événement pascal, afin de dépasser le réductionnisme théiste par une prise de conscience où nous sommes saisis par l'irréductible altérité de Dieu et même de notre propre personne qu'il habite. L'événement mort-résurrection de Jésus n'est pas un *unicum*, mais nous concerne intimement parce qu'il peut s'actualiser en chacun de nous. Le lieu de notre chair est un espace de communication habité en plénitude par l'Esprit, où l'amour mutuel peut se dire dans les relations interhumaines. Notre condition humaine est un lieu digne du Fils en qui nous existons tous dans sa kénose christique, et grâce à l'Esprit-Amour nous pouvons participer à la périchorèse par l'acte charitable. C'est par la kénose que l'amour trinitaire se dit dans la périchorèse, et nous pouvons y participer en assumant notre capacité d'aimer malgré toutes les difficultés qui surgissent de la liberté humaine. L'expérience de la chair est un lieu où l'Esprit peut se dire. Comment l'Amour pourrait-il s'exprimer en nous, sans un lieu comme celui de notre condition humaine où notre libre participation à nous dépasser dans notre discernement du bien peut s'exercer?

L'ignorance de la véritable identité de notre vrai self est à l'origine de notre résistance à accepter tout mouvement vers cette entrée dans la dynamique de la périchorèse. Keating écrit:

Our pathology is simply this: we have come to full reflexive self-consciousness without the enjoyment of divine union - indeed, without any awareness of it at all. Because that crucial conviction, borne of experience, is missing, our fragile egos seek every possible means to ward off the painful and at times agonizing sense of alienation from God and from everyone else. [...] We lack a sense of oneness with God, other people, and the cosmos. We feel incomplete and afraid and hence seek symbols of security, affection, and power to shore up our fragile self-identities<sup>743</sup>.

L'égo, cette dimension rationnelle de notre self, a besoin de reconnaître sa finitude pour que nous soyons capables d'entrer dans une relation substantielle avec la Trinité au fon-

<sup>742</sup> Ga 2, 20.

<sup>743</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 40-41, 59, 130.

dement du vrai self. C'est pourquoi la dramatique de l'expérience mort-résurrection de Jésus dans le lieu de la chair, est reprise par Keating qui voit dans les nuits obscures traversées par le priant une participation de ce dernier au mystère pascal, et dans le processus de renaissance de son vrai self qui s'en suit, une résurrection déjà en marche.

#### 4.4.1.5 Le Fils nous vit en tant que personne unique en Christ

Keating affirme que la présence divine devient une partie de nous et se manifeste comme une attraction irrésistible et unificatrice au plus profond de notre être. Nous sommes alors tous très étroitement unis avec Christ qui nous vit ou nous porte et nous soutient très intimement, pour ainsi dire: « [the presence of God] *becomes a part of us [...]. [It] arises not only as an irresistible attraction or embrace, but as an unifying presence in our inmost being. It is there that the grace of Pentecost takes place. Christ living our life, or more exactly, living us*<sup>744</sup>. » Alors, de la kénose mutuelle Père-Fils, jaillit l'Esprit en nous qui sommes en Christ: « *The Spirit is the complete surrender of the Father and the Son to each other in total oneness*<sup>745</sup>. »

Par ailleurs, Keating assure que nous sommes unis à la nature du Christ, et que l'Esprit allume en nous le désir d'union avec le Père afin d'entrer dans la vie intime de la Trinité: « *Christ is one with us according to nature and desires to make one with the Father by introducing us into the intimate life of the Trinity*<sup>746</sup>. »

D'après Keating, la volonté de Dieu est que nous jouissions de sa vie divine, non seulement par notre conviction grandissante de sa présence trinitaire en nous et dans tout le créé, mais en nous divinisant, c'est-à-dire en rendant chacun de nous égal et uni à la Trinité, sans que nous perdions notre identité personnelle: « [...] *God wants us to enjoy him not only in the state of transforming union, but to make each of us equal to him [...] though remaining ontologically distinct, we are to become existentially one with the Trinity*<sup>747</sup> ».

Le discours keatingnien s'accorde avec l'affirmation de Rahner selon laquelle l'homme est possible parce que l'extériorisation du Logos est possible; ce qui est conforme à son axiome pris au sens d'une corrélation. Cette manifestation du Verbe, en nous, implique

<sup>744</sup> T. KEATING. *Crisis of Faith* [...], p. 69.

<sup>745</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable*, [...], p. 23.

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 140.

donc que notre nature humaine n'est pas seulement habitée de Dieu, mais aussi portée et constitutivement orientée vers lui par la poussée dynamique de l'Esprit.

De même selon Barth, nous sommes une possibilité de cette extériorisation, distincte de la Trinité immanente, mais pouvant s'auto-dépasser grâce à l'Esprit en nous.

Rappelons-nous aussi qu'Hegel avait cette intuition : « Dieu est Esprit, l'activité absolue, *actus purus*, c'est-à-dire subjectivité, personnalité infinie, différenciation infinie de soi par soi, création<sup>748</sup>. » Nous avons déjà mentionné l'autocréation continue et éternelle de Dieu par lui-même et à laquelle nous participons en Christ.

De plus, la redécouverte des pré-nicéens et de leur effort pour penser la question de l'unité dans la distinction nous montre qu'en plus de la question d'une présence divine réelle dans l'incarnation, ceux-ci portaient aussi celle de leur identité profonde, et se demandaient pourquoi Dieu avait créé l'homme. Fédou cite Irénée de Lyon: « [...] le Fils de Dieu préexistant auprès du Père, engendré avant toute la création et manifesté au monde entier à la fin des temps sous forme d'homme<sup>749</sup> ».

Le renouveau accueille ce discours keatingnien qui fait de nous des membres du Christ, en qui nous partageons la nature divine du Fils en sa kénose, et qui grâce à l'Esprit sont promis à rien de moins qu'une divinisation.

#### 4.4.1.6 Le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines

Keating affirme que l'unité ressentie personnellement avec Dieu, suite à l'inhabitation trinitaire, se manifeste aussi par une relation d'esprit et de cœur avec les autres en qui la présence divine peut se manifester dans le corps mystique du Christ: « *The mind and heart of Christ are communicated to us through the Mystical Body of Christ, in which not only are we one with the Father, the Son, and the Holy Spirit, but we are also one with each other in whom the same mystery is dwelling and unfolding*<sup>750</sup>. » Il précise ailleurs comme nous l'avons mentionné que la prière en groupe permet à chacun d'accéder au contact que les autres ont déjà établi avec la présence divine, et que tous s'en trouvent enrichis à un niveau plus profond que s'il était seul : « *When we are doing Centering*

<sup>748</sup> J.-L. VEILLARD-BARON, *op. cit.*, p. 199, note 2.

<sup>749</sup> IRÉNÉE. *Démonstration de la prédication apostolique*, 30. SC 406, 1995, p. 127, cité par M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 68.

<sup>750</sup> T. KEATING. *Consenting to God as God is [...]*, p. 74.

*Prayer in a group, we access the contact that each of us has already made with the divine presence within us. [It] enriches everybody at a deeper level than they might be able to reach alone*<sup>751</sup> ». Notre auteur ajoute aussi que nous entrons en unité avec la famille humaine entière et la Communion des Saints: « [...] *during the periods of Centering Prayer we enter into a sense of oneness [...] with the whole human family [...] [and] the Communion of Saints*<sup>752</sup> ».

Lorsqu'il parle des enjeux du renouveau, Coda souligne l'importance de dépasser une conception individualiste de l'être humain avec ses représentations théistes réductionnistes, où la divinité est à l'extérieur du monde et de la personne humaine. Nous avons plutôt à prendre conscience de la présence de la Parole en nous, et de sa nature relationnelle à l'image de la Trinité, afin de favoriser le développement d'une communauté vivante grâce à des relations interhumaines habitées de la sagesse de l'Esprit en chacun de nous. D'où l'importance des liens avec la vie ecclésiale, signalée par Holzer, relativement aux travaux de de Régnon et Lebreton à propos du développement de la théologie positive qui a favorisé le renouveau.

Mentionnons aussi que le renouveau de la théologie trinitaire, suite à l'influence hégélienne, est étroitement solidaire du renouveau christologique qui a mis l'accent sur le retour à l'Écriture, favorisant ainsi un meilleur équilibre entre une christologie ascendante, comme celle de Pannenberg fondée sur des recherches en exégèse, et une christologie descendante qui se nourrit des confessions de foi<sup>753</sup>. Le retour à l'Écriture<sup>754</sup> a donc favorisé une perception plus narrative de la vie de Jésus qui met à l'avant plan toute l'importance de son humanité et de ses relations avec les autres. De même, pour notre temps, la dynamique ecclésiale acquiert toute son importance dans la relation à Dieu qui ne peut plus être pensée sans tenir compte de nos relations interhumaines.

Ajoutons finalement, que l'amour est à l'origine des relations interpersonnelles capables

<sup>751</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 181.

<sup>752</sup> *Ibid.*, p. 181-182.

<sup>753</sup> B. SESBOUÉ. « Diagnostic: situation de la christologie aujourd'hui », *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine*. Coll. « Jésus et Jésus-Christ » ; n° 17, Paris : Desclée de Brouwer, 2000. p. 21-31.

<sup>754</sup> Keating reconnaît l'importance de ce retour: « *One of the most significant contributions to the renewal of the spirituality of the contemporary Church is an enthusiasm for Scripture. Scripture reading is the best place to construct a bridge between the renewal and the ancient tradition of contemplative prayer.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 164.

de développer une communauté. Ainsi, la redécouverte du Dieu-Amour, et le choix de Balthasar en faveur d'un modèle qui priorise l'intersubjectivité sur l'unité, met fortement l'accent sur une Trinité d'essence relationnelle qui par sa présence en nous donne à la dimension ecclésiale de la relation à Dieu la première place, en percevant le Christ en l'autre et dans toute la communauté.

#### **4.4.1.7 Équilibre entre apophatisme et cataphatisme**

Nous avons vu que Keating est conscient de l'importance de maintenir un bon équilibre entre la pratique du silence intérieur et l'implication dans la vie concrète, ce dont ses écrits et ses engagements témoignent amplement tant au niveau de l'enseignement de la *Centering Prayer* que de son leadership pour le dialogue interreligieux.

L'extériorisation du Verbe se dépouillant lui-même, dont parle Rahner, est de tous les temps et de toutes les cultures, et apporte une crédibilité à l'expérience spirituelle personnelle de l'orant, tant au niveau affectif qu'intuitif à l'origine des convictions de foi, ainsi qu'une légitimité à l'effort intellectuel fournie pour interpréter cette expérience.

Holzer signale l'importance de la théologie positive et mentionne que le renouveau s'enracine dans la vie baptismale, alors qu'Emery souligne la position équilibrée de Thomas d'Aquin qui soutient l'importance des exercices spirituels, sans toutefois placer la raison au-dessus de la foi. Finalement, Brito réfère à Barth et Balthasar et signale que nous devons envisager le mystère à partir de la théologie négative, mais fait place aussi à la théologie positive en avançant que l'histoire de l'expérience religieuse humaine, avec son espérance de salut pour l'être humain, ne peut être complètement étrangère à l'inspiration divine.

#### **4.4.1.8 Un Fils de même nature que le Père**

Durand souligne l'importance capitale de la conviction profonde des nicéens qui ont su tenir tête aux ariens pour finalement établir la foi en un Fils de même nature que le Père. C'est grâce à cette foi en un Fils qui prend continuellement et complètement notre nature humaine, sans subordination ni adoption par rapport à la Trinité, que la théologie peut se renouveler. Et c'est justement grâce à cette foi, qui suit la ligne des nicéens, que Keating, en faisant de l'inhabitation trinitaire le premier principe de la *Centering Prayer*, s'inscrit à

leur suite avec une théologie renouvelée. Dieu se fait maintenant très proche et prend notre nature et notre condition humaine, non seulement en Jésus dans un passé lointain, mais continuellement en chacun de nous personnellement pour nous vivre au présent. Keating écrit: « *In applying it [kenosis] to ourselves, it means the emptying of our false selves so that the divine activity may enter into us just as we are. Christ emptied himself of his divinity so that he could become totally vulnerable as a human being like we are*<sup>755</sup>. ». Cette approche peut aider le priant à s'approprier une nouvelle manière de penser qui donne la permission de s'identifier au Fils vivant en lui dans sa kénose christique en union avec le Père et l'Esprit.

#### 4.4.1.9 Silence intérieur et théologie trinitaire

Afin de favoriser un prolongement éclairé et continu du renouveau, Durand propose l'exercice spirituel d'élaborer un rapport d'enrichissement mutuel entre l'expérience de Dieu et la reformulation de la théologie trinitaire.

Keating s'est engagé dans cette voie en faisant avec ses collègues le retour aux Écritures et les recherches patristiques nécessaires, afin de rendre accessible à tous la prière contemplative en présentant la *Centering Prayer*. De plus, en tenant compte de la diversité des discours interreligieux, il fait l'exercice d'articuler dans ses écrits un discours théologique qui tient compte non seulement de la tradition chrétienne et de ses intuitions personnelles, mais de l'expérience spirituel des priants de diverses confessions et cultures religieuses.

#### 4.4.1.10 Exégèse et conceptualité trinitaire

Durand mentionne l'importance de la recherche en exégèse afin d'appuyer la théologie trinitaire sur des témoignages bibliques. Keating reconnaît la valeur de ces recherches pour la juste interprétation des textes scripturaires : « *Modern exegetes focus primarily on the literal sense of Scripture, seeking out the philological meaning of the words and the cultural background in order to understand how to interpret these words. This research is valuable for ferreting out more precisely what God was trying to say through the sacred writers*<sup>756</sup>. »

<sup>755</sup> T. KEATING. *Consenting to God as God is* [...], p. 54.

<sup>756</sup> T. KEATING. *Intimacy with God*, [...], p. 95.



#### 4.4.1.11 Universalité de l'expérience de Dieu

Theobald signale, comme troisième facteur responsable du renouveau, le fait qu'on ait accordé une place centrale dans l'économie trinitaire à l'inspiration à l'origine de l'Écriture des deux Testaments. Cette ouverture est le début d'une prise de conscience à savoir que l'événement Jésus récapitule la dramatique humaine de tout temps et peut constamment s'actualiser.

Keating reconnaît cette élargissement relativement au « lieu de la chair » et de l'expérience de Dieu, lorsqu'il exprime avoir pris conscience que l'Évangile le concernait personnellement. Il affirme, en effet, que la même sorte d'expérience de Dieu, qu'il a vécu, est reflétée non seulement dans les récits évangéliques, mais aussi dans ceux de l'Ancien Testament<sup>757</sup>.

#### 4.4.2 Points de divergence

##### 4.4.2.1 Corrélation et non pas identification

Pour Keating, seulement la foi libérée de toute attente égocentrée envers Dieu, qu'il appelle « pure faith », la foi pure, peut accéder à la pleine réalité de la présence divine: « [...] *God's own life is being communicated to us, but beyond the level of our ordinary faculties because of what might be called, to use a modern scientific analogy, its high frequency. It is so high in fact, that only pure faith can access the divine presence in its full actuality*<sup>758</sup> ».

Ce point, à savoir que la foi pure peut accéder à la pleine réalité de la présence divine, est en opposition avec l'axiome rahnérien compris en tant que principe de corrélation et non d'identification, comme le suggère Durand. En effet, la corrélation s'accorde à la théologie Barthienne reprise par Pannenberg, selon laquelle les manifestations de la Trinité éco-

---

<sup>757</sup> « [...] *a new realization begins to emerge. As we read the gospel and interiorize the events in which Jesus brings his disciples and friends to new levels of faith, we ourselves move beyond the moral sense into the allegorical sense of Scripture. It slowly dawns on us that the gospel is about us; that our own life is mirrored in its pages. The same sort of experience of God that we have encountered, now by grace, now in the mystery of the Spirit, was happening historically to those people who actually contacted Jesus and experienced his ministry. And this sense of mirroring applies not only to the New Testament, but to the Old as well* ». Ibid., p. 97-98.

<sup>758</sup> Ibid., p. 168.

nomique ne sont pas la pleine réalité divine, mais seulement des possibilités intradivines prenant leur modèle « pour nous » dans la Trinité immanente.

Il y a aussi opposition avec le principe économique de Balthasar, puisque l'orant ne peut être certain que sa foi est complètement épurée des attentes du faux self, et conséquemment ne peut affirmer que son expérience de Dieu correspond à la pleine réalité de la présence divine. Keating suppose cependant que, si l'on vit assez longtemps, il est possible idéalement d'atteindre un état de vie où les remontées de l'inconscient cessent et que la foi est épurée<sup>759</sup>.

#### 4.4.2.2 Le Père - « seule source première »

L'affirmation suivante nous semble bien être du subordinationisme dans la théologie trinitaire de Keating: « [...] *how the three persons of the Trinity relate: the Father, who initially enjoys the fullness of the Godhead, empties himself into the Son in such a way that the Son becomes consubstantial with the Father. This means that Son is everything that the Father is except for the Father's relationship to the Godhead as source of the divine relationships*<sup>760</sup>. » Le Fils est consubstantiel au Père, c'est-à-dire qu'il est tout ce que le Père est, sauf pour la relation du Père à la nature divine ou l'essence divine (*Godhead*) en tant que source première.

Theobald parle d'une « pluri-originarité » à propos d'une nouvelle manière de penser la Trinité, soit un mode de relation à trois où les Personnes et les relations se constituent simultanément; ce qui évite de prêter flanc à une quelconque hiérarchie dans les relations intratrinitaires. Holzer, en effet, s'est étonné qu'il y ait encore une primauté accordée parfois à la figure du Père ou à l'essence divine, dans le modèle Balthasarien de l'intersubjectivité qui pourtant s'inscrit dans le renouveau.

#### 4.4.2.3 Poussée philosophique et *Centering Prayer*

Keating reçoit une aide précieuse des sciences psychologiques pour la compréhension des effets de la pratique de la *Centering Prayer*, mais à notre connaissance il ne donne pas de

<sup>759</sup> « [...] *if we keep up our practice—and I emphasize doing it, not feeling it—the rest does the rest! We keep returning, resting, evacuating more junk, enjoying more interior freedom. If we live long enough, we will come to the Center. What happens when we hit the Center? Since there is no more junk left to hide the divine presence, I presume we are in divine union. Faith believes that God is waiting for us. Such is the meaning of the Divine Indwelling. If we just keep up our practice, the divine presence cannot remain hidden forever* ». *Ibid.*, p. 51.

<sup>760</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 17-18.

références à des ouvrages philosophiques relativement à la reformulation de la théologie trinitaire. De son côté, Durand souligne l'importance des avancées philosophiques de la modernité pour le renouveau de la conceptualité trinitaire. Il y a divergence avec Keating ici à moins que nous puissions inclure pertinemment d'autres disciplines scientifiques, comme la psychanalyse, même si leurs liens avec la théologie trinitaire sont moins évidents à prime abord.

En effet, la *Centering Prayer*, par exemple, repose sur la foi en l'inhabitation trinitaire et en l'action « thérapeutique » de l'Esprit en nous, comme il en a été question en première partie de notre recherche à propos de ce que Keating appelle la « thérapie divine ». Nous avons vu alors que la connaissance des sciences psychologiques, sans être dans le champ de la philosophie, peut favoriser un meilleur cheminement spirituel par la voie apophatique et partant, contribuer indirectement à l'émergence de nouvelles manières de penser. De plus, la spécification des sujets d'étude auxquels Durand fait référence, pour donner des exemples à propos des recherches philosophiques, nous semblent évoquer des notions se rapprochant des sciences psychologiques : Les ontologies de l'acte et de l'événement<sup>761</sup>, les phénoménologies de la dette et du don, les recherches croisées autour de l'origine, de la paternité et de la naissance<sup>762</sup>.

Ajoutons finalement à ce point de divergence que l'importance de la recherche historique ou des recherches en exégèse, mentionnée par Durand, de même que celle du travail en collaboration avec d'autres champs de la théologie pour le développement de la théologie trinitaire, ne font pas vraiment partie des écrits keatingniens, bien qu'on puisse constater en parcourant la bibliographie de *Invitation to Love* quelques références à l'histoire du mysticisme<sup>763</sup>.

---

<sup>761</sup> C. ROMANO. *L'événement et le Monde*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1998, F. FISCHBACH, *L'Être et l'Acte, Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.

<sup>762</sup> X. LACROIX. *Passeurs de vie, Essai sur la paternité*, Paris, Bayard, 2004; F. MANZI et G. C. PAGAZZI. Le regard du Fils, Christologie pneumatologique, Bruxelles, Lessius, « Donner raison » 18, 2006, p. 17-56.

<sup>763</sup> Bouyer, Louis, *A history of Christian Spirituality*, 3 vols. New York, Seabury Press, 1982. Lossky, Vladimir. *The mystical Theology of the Eastern Church*. London: J. Clarke, 1957. Et McGinn, Bernard. *The presence of God, A history of Western Civilization Mysticism*. Vol. 1, *The Foundations of Western Mysticism*. New York, Crossroad, 1991.

## CONCLUSION

Notre objectif dans ce chapitre était de vérifier si le discours théologique keatingnien, relativement à l'illumination résultant de la conviction en l'inhabitation trinitaire et découlant de la représentation des relations des personnes de la Trinité entre elles et avec nous, pouvait être appuyé par d'autres théologiens de notre temps.

Nous avons procédé en trois étapes. Premièrement, nous avons présenté comment Keating reçoit et s'approprie la théologie trinitaire de la tradition chrétienne à laquelle il se réfère continuellement dans ses écrits. Ensuite, nous avons pris connaissance de ce qui a produit le renouveau de la théologie trinitaire au cours du XX<sup>e</sup> siècle, tel que perçu par d'autres théologiens. Et finalement, nous avons identifié des points de convergence et de divergence entre le discours théologique de Keating et ceux des théologiens.

La première étape du chapitre, constituée de trois sections, nous a amené d'abord à résumer comment Keating, en se référant aux modèles élaborés au cours de l'histoire de la tradition chrétienne, se représente la périchorèse, et comment la Trinité, par sa présence en nous, nous invite à entrer dans cette dynamique divine qui nous appelle à rien de moins qu'au don total de nous-mêmes pour les autres. La difficulté de ce don est reliée au processus de purification du self, véritable traversée de nuits obscures, qui a fait l'objet de la première partie de notre recherche. Nous avons mentionné aussi comment Keating, par la lecture allégorique qu'il fait du mystère pascal, c'est-à-dire en reliant l'événement mort-résurrection de Jésus aux difficultés de la purification rencontrées dans la pratique du silence intérieur, projette un éclairage sur ces nuits et donne du sens à notre espérance dans le cheminement spirituel où nous avons à nous abandonner au mystère de Dieu.

Dans la deuxième section, nous avons exposé comment la foi en l'inhabitation trinitaire, qui implique selon notre auteur une identification au Christ qui nous vit, illumine notre condition humaine. La nature divine et humaine du Christ implique que nous sommes vivants dans le Fils et identifiés à lui, mais aussi incorporés et conditionnés dans sa kénose christique, soit notre condition humaine. Malgré la kénose et les nuits obscures, il y a lumière puisque l'Esprit nous illumine intérieurement par sa grâce en nous insufflant

constamment l'invincible conviction de la présence trinitaire en nous, et donc d'un processus de divinisation ou de résurrection déjà en marche.

Et dans la troisième section, nous avons présenté la dimension ecclésiale de l'illumination découlant de la conviction que le Fils nous vit aussi par la médiation de nos relations interhumaines animées par l'Esprit. Notre relation personnelle à un Dieu constitué de Personnes en relations dynamiques ne peut se refermer sur elle-même. La déstructuration du faux self libère le potentiel relationnel du vrai self, et favorise ainsi la formation d'une communauté qui s'étend non seulement aux groupes de priants de notre temps, mais aussi à une communauté éternelle participant à la vie divine : la « communion des Saints ».

Au cours de la deuxième étape du chapitre, nous avons pris connaissance de ce qui est perçu, par des théologiens spécialisés en la matière, comme des causes du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle. Et dans la troisième étape, nous avons identifié les caractéristiques de cette régénération afin d'estimer le degré de convergence ou de divergence du discours keatingien avec ce renouvellement.

Il nous apparaît finalement, à la suite de cet exercice, que Keating a su vraiment se renouveler<sup>764</sup> sur le plan théologique. En effet, les points de convergence nous semblent clairement le démontrer, non seulement par leur nombre, la variété et l'importance de leur contenu théologique relativement à l'inhabitation trinitaire et la périchorèse, mais aussi par leur existence plus particulièrement au niveau des enjeux du renouveau de la théologie trinitaire et des facteurs qui l'ont provoqué, de même qu'au niveau des recherches à poursuivre afin d'en assurer un renouvellement continu.

---

<sup>764</sup> Nous supposons que la pensée théologique de Keating a évolué beaucoup depuis Vatican II – et même avant sans doute – parce qu'il déclare: « *When I started, there weren't many Roman Catholics involved in interreligious dialogue. Thomas Merton (a fellow Cistercian) was writing about Zen in those early years before his death in 1968 and was definitely a pioneer in this area. It was the documents of the Second Vatican Council that eventually opened up this possibility for me. The declaration of the Relation of the Church to Non-Christians states that "the Church urges its sons and daughters to enter with prudence and charity into discussion and collaboration with members of other religions." Before the Council, most of the Christian traditions wouldn't touch the Eastern religions with a ten-foot pole! There wasn't any incentive to study that material. Moreover, it was looked upon with a lot of hesitation, because it was thought that it might injure one's Christian faith. The Second Vatican Council made a 180 degree turn in this attitude. The Council specifically recommended dialogue with other Christian denominations and with the non-Christian religions. John Paul II wrote and spoke even more strongly in its favor.* » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, An Interview with Father Thomas Keating Experiences of Interreligious Dialogue by Netanel Miles-Yepetz*, vol. 21, n° 2, p. 1, June 2006, (page consultée le 17 février 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?>.

Maintenant que le discours théologique keatingnien nous semble un peu mieux situé par rapport à la théologie trinitaire de notre siècle, nous rechercherons, dans notre prochain chapitre, comment notre auteur perçoit les conséquences de cette illumination dans le cheminement spirituel. En effet, la conviction que la Trinité est présente et vit continuellement en nous ne produit pas seulement un éveil à cette réalité, mais fait prendre conscience du développement d'une relation insoupçonnée.

## CHAPITRE 5

### UNION TRANSFORMANTE ET UNITÉ EN DIEU

#### INTRODUCTION

La tradition chrétienne parle de trois voies dans le cheminement spirituel : une voie purgative, une voie illuminative, et une voie unitive. Ces voies sont interdépendantes et peuvent être parcourues plus ou moins simultanément. Pour simplifier notre recherche et sa présentation, nous nous sommes intéressés à ces voies séparément. En première partie, la purification, et en deuxième l'illumination qui a fait l'objet du chapitre précédent et finalement l'union et l'unité en Dieu dont il est question dans le présent chapitre.

La foi en l'inhabitation trinitaire illumine le chemin de l'orant et éveille à la contingence de l'être en tant qu'être, de même qu'au mystère du rapport de l'être humain à la Réalité Ultime, qui peut être pressentie à la fois toute proche et tout autre dans le silence intérieur. Keating parle de la présence trinitaire en tout le cosmos et plus particulièrement en la personne humaine, ce qui pose la question de notre rapport à Dieu, puisque cette Réalité Ultime se révèle à travers l'expérience spirituelle des croyants de la tradition chrétienne comme un Être de relation. Nous avons vu les difficultés de l'unité dans la distinction pour penser la Trinité avec le concept de personne. Même si notre langage utilise parfois les termes de première, de deuxième, et de troisième personne de la Trinité, cette hiérarchisation qui peut être ressentie avec le symbole de la relation Père-Fils-Esprit, une représentation tributaire du conditionnement existentiel de nos rapports entre humains, ne saurait être transposée directement sans aucune nuance en Dieu. Les théologiens sont donc amenés à une conceptualisation d'un Dieu-trine qui recourt à trois relations multi-originales et simultanément constitutives. Ainsi, le don qui définit la nature de la relation paternelle ou maternelle en la Trinité, l'accueil du don ou action de grâce qui définit la relation filiale, et la spiration de l'Esprit-Amour, inhérente à cette interaction relationnelle trinitaire, ne se succèdent pas dans le temps comme nous pouvons le percevoir dans nos relations humaines, alors que le don ne se réalise qu'après avoir été reçu et accueilli avec

gratitude conséquemment à la poussée d'un esprit d'amour qui s'est instauré entre les personnes. La représentation trinitaire, issue de l'expérience chrétienne multiséculaire de l'incarnation en nous de l'Amour divin, nous parle donc d'un Être transcendant de relations aimantes qui justifie notre condition humaine avec toutes ses difficultés en l'assumant entièrement lui-même par sa présence intime et continuelle en chacun de nous. Par cette présence incarnée, nous est promise une vie en transformation vers une divinisation qui peut se poursuivre au-delà même du passage de la mort et qui conduit de plus en plus au bonheur infini en Dieu.

Keating parle de deux grandes étapes<sup>765</sup> ou parties dans le chemin spirituel. La première partie, qui inclut la purification au cours des nuits obscures, correspond à une phase d'union grandissante avec Dieu qui nous transforme. Nous consentons et participons alors de plus en plus à l'approfondissement et à l'affermissement de notre relation à Dieu. Au cours de la seconde étape, nous nous sentons davantage invités à entrer dans l'unité et la dynamique de la périchorèse trinitaire. L'union et l'unité en Dieu n'implique pas la perte de notre identité mais au contraire une découverte de plus en plus grande de qui nous sommes vraiment en profondeur.

La découverte et le développement graduels de cette relation insoupçonnée avec la présence trinitaire au cœur de notre vrai self ne sont-ils pas partiellement conditionnés par toutes les expériences mémorisées au cours de l'enfance, et cela plus particulièrement à l'étape de la défusion maternelle pendant les premiers mois de notre vie? Cette sortie de la fusion à laquelle la psychanalyste M. Klein a donné le nom inapproprié de position dépressive est plutôt un passage très difficile pour le nourrisson, mais d'une importance capitale selon Winnicott. Nous pressentons qu'il y a à notre avis pour le petit être humain aux prises avec cette transformation intérieure une peur de l'inconnu, une crainte de l'aventure de naître à soi-même en se découvrant autre que sa mère. Cet effroi est ravivé à nouveau sur le chemin spirituel lorsque l'orant découvre en soi peu à peu l'insoupçonné, une identité profonde et innommable au-delà de toute appréhension lorsqu'il essaie comme Thomas Keating de répondre de plus en plus profondément à la question « Qui es-tu ? » Question cruciale qui accompagne l'orant continuellement au

---

<sup>765</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 103.



cours des étapes du développement de sa relation à Dieu, à mesure qu'il traverse les nuits obscures, s'engage dans l'union transformante et consent à entrer en unité avec celui qui est à l'origine de tout être.

Winnicott décrit les étapes du développement affectif et relationnel en insistant particulièrement sur ce processus de transformation appelé « position dépressive ». Au cours de cette étape de grande proximité entre la mère et son bébé, la mère suffisamment bonne prend une attitude aimante et très patiente, donc non revancharde vis-à-vis l'impulsivité ou l'agressivité<sup>766</sup> du nourrisson. Cet amour maternel permet à l'enfant de faire une croissance capitale, celle de la découverte graduelle de l'altérité, c'est-à-dire d'une nouvelle perception où sa mère se manifeste de plus en plus comme « quelqu'un » séparé de lui, et hors de son omnipotence. Au cours du processus inhérent à la position dépressive, la mère suffisamment bonne aide l'enfant à se détacher de l'illusion d'un contrôle tout-puissant sur son environnement, et l'amène petit à petit à développer sa capacité d'entrer en relation interpersonnelle et d'animer constamment une telle relation. À notre avis, ce processus de défusion se poursuit pendant toute notre vie. Il y a aussi le rôle de *l'objet transitionnel*\* et de sa diffusion subséquente dans la culture, de même que le rôle du père et des autres éducateurs qui viennent un peu plus tard et contribuent aussi à nous conduire de plus en plus hors de nos illusions. Nous sommes ainsi amenés progressivement à réaliser l'irréductible altérité de tout notre univers et aussi de sa contingence, et plus particulièrement de notre propre contingence en tant qu'être pensant. Et finalement la question identitaire surgit: « Yahvé, qu'est donc l'homme, que tu le connaisses, l'être humain, que tu penses à lui<sup>767</sup>? »

Dans ce dernier chapitre, le fil conducteur de notre recherche sur le plan psychologique portera donc sur le développement affectif et relationnel déjà partiellement abordé au deuxième chapitre à propos de vrai self et du faux self. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la position dépressive, cette période cruciale de transformation intérieure de l'enfant où il apprend à entrer en relation, parce que, à notre avis, les succès et défail-

---

<sup>766</sup> On se rappelle qu'au sens de Winnicott l'agressivité du nourrisson n'est pas éthiquement répréhensible, mais fait partie de la motilité, une caractéristique du vivant. Winnicott écrit: « [...] *confusion exists through our using the term aggression sometimes when we mean spontaneity* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation to emotional development », *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, London, The Hogarth Press, 1975, p. 217. [« L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif », *De la pédiatrie* [...], p. 96]

<sup>767</sup> Ps 144, 3.

lances de l'environnement qui conditionnent la dynamique et les résultats de cette étape sont mémorisés profondément dans l'inconscient et exercent plus tard leur influence au cours de phases déterminantes du chemin spirituel que Keating appelle l'union transformante et l'unité en Dieu. Au cours de ces phases, l'orant peut approfondir davantage une véritable relation d'amour avec Dieu qui l'invite de plus en plus à entrer dans la dynamique intime de la périchorèse trinitaire. En effet, au cours des nuits obscures, l'invitation de la Réalité Ultime, pressentie avec effroi et révérence, de même que les résistances éprouvées par le chercheur de Dieu à répondre positivement à son invitation, n'évoquent-elles pas la propension de l'enfant à entrer en relation avec sa mère, de même que ses efforts et résistances à l'étape de la position dépressive ? L'orant n'est-il pas, comme l'enfant, dans une situation où son rapport à l'univers environnant lui donne à la fois la conviction d'avoir sa place et d'y être intégré, mais aussi de s'en différencier du fait de ses limites humaines ou de son impuissance?

Notre objectif, dans ce chapitre, est donc de rechercher comment les observations de Winnicott, relativement au développement de la capacité de l'enfant à entrer en relation interpersonnelle et à s'attacher à quelqu'un, peuvent apporter un certain éclairage sur le chemin spirituel. Cet éclairage peut se faire par l'intermédiaire des convergences que nous soupçonnons, entre le développement relationnel au niveau humain, décrit par Winnicott, et le développement au niveau spirituel présenté par Keating. Nous espérons favoriser ainsi une appréhension plus sereine relativement à l'entrée et à la traversée de ces passages déterminants que sont les nuits obscures, l'union transformante, et les parvis de l'unité en Dieu.

Nous décrirons d'abord comment Keating perçoit les étapes de ce chemin spirituel, au cours desquelles Dieu nous invite à ouvrir la porte du cœur<sup>768</sup>, à découvrir et à assumer davantage notre nature divine, de même qu'à développer, avec son aide gratuite, une relation d'amour qui nous attire de plus en plus à l'unité en lui.

Deuxièmement, nous présenterons la perception que se fait Winnicott du développement de notre capacité à entrer en relation interpersonnelle sur le plan humain, et plus particulièrement comment ses concepts de position dépressive et d'objet transitionnel peuvent en éclairer la dynamique.

---

<sup>768</sup> Ap 3, 20.

Nous ferons ensuite une analyse comparative des déclarations de Keating et des observations de Winnicott, tout en respectant leur vocabulaire respectif relativement au développement relationnel, afin de mettre en relief de possibles points de convergence ou de divergence de leur pensée. Une bonne convergence apporterait un appui significatif à la validité de la pratique du silence intérieur, et ferait valoir la pertinence du discours psychologique keatingnien relativement au développement de la relation à Dieu. De plus, cette convergence soulignerait l'importance thérapeutique du transfert sur Dieu commencé dans le silence intérieur et prolongé par la médiation des relations humaines développées à l'intérieur d'une vie communautaire, celle-ci favorisée par la *Centering Prayer* et nourrie de la Parole, afin que la relation à Dieu se développe à la fois dans ses dimensions, horizontale et verticale.

### 5.1 La perception keatingnienne du chemin spirituel

Nous avons acquis au cours de notre évolution biologique une certaine liberté conditionnée par notre conscience rationnelle et limitée par des formes de conscience inférieure : reptilienne, typhonique, adhésion mythique. Notre évolution spirituelle est une voie de libération de l'emprise du faux self, avec ses objectifs égocentriques, et de sa méprise à propos de notre identité. Le faux self croit que notre être personnel est complètement séparé des autres<sup>769</sup>. Ces illusions, à propos de notre identité personnelle et de notre interdépendance, sont pour Keating la source de toute la misère humaine. Keating avance que l'évolution spirituelle est une libération dans le prolongement de l'évolution biologique de notre espèce qui nous a fait atteindre un certain niveau de liberté, celui de la conscience rationnelle. Mais nous restons partiellement captifs encore de formes de conscience qui ne sont pas libres. Nous sommes promis cependant à une libération du faux self et de l'idée que nous sommes séparés les uns des autres. Nous cheminons au cours de la phase d'union transformante, non seulement vers l'union de notre volonté à celle de Dieu, mais

---

<sup>769</sup> La représentation du faux self, selon Keating, tient sans doute davantage compte d'une perception occidentale du moi.

aussi vers l'unité à la Réalité Ultime qui, étant amour, est également liberté en elle-même<sup>770</sup>.

Chacune des étapes du cheminement spirituel qui seront présentées constitue, à notre avis, des états de conscience en développement interdépendant dans notre relation à Dieu. L'union transformante, par exemple, constitue une entrée dans un processus de transformations continues qui est le but de la première partie du chemin spirituel. Nous ne devons donc pas considérer ces états de conscience comme des étapes à compléter les unes après les autres selon l'ordre dans lesquelles nous les présentons, mais comme des prises de conscience spirituelles en évolution interactive; ce qui fait en sorte que le chemin spirituel de chaque personne est unique et imprévisible.

### 5.1.1 Quatre consentements

Avant de nous concentrer sur la phase de l'union transformante, jetons un coup d'œil sur quatre consentements préalables à cette union. Keating s'appuie sur un ouvrage du théologien John S. Dunne<sup>771</sup> et suggère que les étapes du cheminement spirituel correspondent à des passages spécifiques répartis sur l'ensemble de la vie humaine.

L'enfance est le lieu d'un premier consentement où nous découvrons et développons nos propres facultés physiques et intellectuelles, et où nous continuons le développement de notre habileté à entrer en relation. Cet apprentissage nous amène à consentir à la bonté fondamentale de notre nature, à la recevoir comme un cadeau de Dieu, et à en être reconnaissant. L'acceptation de notre bonté ne réfère pas cependant à la performance dans nos réalisations, mais à la bonté de notre être avant même que nous fassions quoi que ce soit. Malheureusement, notre condition humaine fait en sorte que nous éprouvons dans

---

<sup>770</sup> « *Spiritual evolution is a process of liberation. It completes biological evolution, which has brought us to the relative freedom of rational consciousness. But full access to that stage of development is limited by attachment to lower forms of consciousness that are not free. Beyond rational consciousness, the path to interior freedom expands to become a union of wills with that which is Freedom itself. Spiritual evolution is the path of liberation from the false self, the ego, and the separate-self sense. These illusions are the source of human misery, limitation, and sin. The process of spiritual evolution opens not only to the union of wills between God and us in the abiding state of transforming union, but to participating in the very freedom of Ultimate Reality.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 76-78. Voir aussi: *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The four you's*, vol. 29, n° 2, June 2013, p. 1, (page consultée le 27 mars 2017),

Cf., <http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/2013junenewsletter.pdf>.

<sup>771</sup> J. S. DUNNE. *Time and myth*, New York, Doubleday, 1973, 132 p. Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 44.

l'enfance des signaux ambivalents relativement à l'affection et aux soins parentaux, de sorte que nous développons, pour survivre, des manières – le faux self – de soutenir la fragilité des représentations de notre self, et apportons cette ambivalence dans l'étape suivante de notre vie.

Au début de l'adolescence, l'activation de notre énergie créatrice et l'usage de nos talents nous poussent à accepter ou à consentir au plein développement de notre être. À la puberté, une énergie insoupçonnée anime plus particulièrement le côté physique de notre capacité à entrer en relation, et nous fait émerger de l'univers plus isolé de l'enfance. Nous commençons alors à assumer la responsabilité de nos rapports aux autres. Le refoulement de cette énergie peut empêcher d'entretenir des relations qui apportent un support affectif et chaleureux. En effet, la crainte que l'énergie sexuelle devienne incontrôlable induit une attitude défensive qui évite la proximité, parce que toute forme d'intimité devient synonyme de danger.

Le début de la vie adulte nous amène graduellement à un troisième consentement. Au cours des décennies suivantes, une prise de conscience s'installe doucement au fur et à mesure que nous assistons aux décès de nos parents et amis. Nous savions depuis longtemps que tous les humains mouraient, mais l'éventualité de notre propre mort était comme irréelle et repoussée dans un futur lointain. Le décès de plus en plus fréquent de personnes de notre groupe d'âge, et surtout de nos proches, a pour effet de dissoudre l'illusion d'immortalité de notre corps et de rapprocher l'éventualité de la fin de notre vie selon la corporéité que nous connaissons. Nous sommes invités de plus en plus à réfléchir et à accepter notre propre mort biologique qui inexorablement arrivera tôt ou tard. Consentir à la réalité prochaine de cette mort est d'autant plus difficile si nous n'avons pas d'abord consenti à la bonté fondamentale de notre être, et au plein développement des potentialités de notre vrai self. Nous avons, d'une certaine manière, à nous détacher doucement de tout ce que nous apprécions en ce monde, que ce soit des personnes, des choses ou des lieux; ce qui ne signifie pas de ne plus aimer.

Et finalement, nous avons à consentir à notre entrée en union à la présence divine en nous, et à nous laisser transformer; ce qui requiert un lâcher-prise relativement à une certaine identité de nous-mêmes construite en interaction avec notre condition humaine depuis

l'enfance, c'est-à-dire à consentir de plus en plus à la déstructuration et à la mort de notre faux self.

Ces quatre consentements nous amènent à accueillir notre vie et notre mort en tant que grâce divine, et à apprécier cette possibilité que Dieu nous offre de participer à la beauté et au développement des potentialités de la communauté humaine et de son environnement. Ces consentements ne signifient pas cependant que la jouissance des bonnes choses de la vie est la finalité de notre existence. Ce serait tôt ou tard une voie de frustration mortifère puisque le créé, malgré tous les plaisirs qu'il peut apporter, ne peut à lui seul assurer une joie profonde et répondre à notre désir inhérent et profond de bonheur infini. Ces consentements nous amènent donc au contraire à accepter la vie divine que Dieu nous offre de partager avec lui, même si cette vie divine peut aussi nous effrayer par la perspective de son dépassement infini par rapport à tout ce que nous pourrions imaginer de bon et de merveilleux. À travers ces consentements nous acceptons, sereinement et en toute confiance, d'être conduits vers ce que Dieu souhaite pour nous.

Chacun de ces consentements implique une sorte de mort, que ce soit le détachement de ce qui est propre à l'enfance de la foi pour entrer dans son adolescence, ou le détachement de ce qui est particulier à l'adolescence de la foi pour entrer dans la vie adulte de notre relation à Dieu ou encore le consentement à être transformé radicalement par la mort de plus en plus prononcée de notre faux self. Il ne s'agit pas de rejeter ce qui peut être positif dans les étapes précédentes de notre vie de foi, mais de laisser derrière nous ce qui est limitatif ou réducteur. La simplicité, l'innocence et la capacité d'émerveillement de l'enfant sont, par exemple, des choses à conserver dans notre cheminement de foi, alors que l'ignorance et les excès de colère sont à délaisser. De même, l'esprit aventureux de l'adolescence, sa recherche identitaire, et de nouvelles relations sont à maintenir dans le développement de la relation à Dieu et aux autres, alors que les dérapages émotifs et l'anxiété dans l'établissement d'une identité personnelle sont à discerner et à dénouer.

Le renoncement a sa pertinence dans la relation à Dieu. Le véritable ascétisme<sup>772</sup> ne rejette pas le monde, mais accepte tout ce qui est bon, beau, et vrai dans la vie en tant que

---

<sup>772</sup> Pour nous l'ascétisme est une recherche constante d'unification des valeurs relativement à Dieu qui est Amour. L'ascétisme peut exiger des efforts ou certains renoncements mais il ne s'agit pas d'accorder une valeur en soi à la souffrance.

dons divins, et n'en fait pas un usage égocentrique. L'ascétisme authentique cherche l'unification en intégrant, dans une nouvelle étape, les valeurs acquises par expérience à chaque étape précédente de notre vie de foi. Ainsi, les acquis du début de notre cheminement spirituel restent des valeurs significatives, mais ces valeurs sont propres à ce début et doivent être relativisées et intégrées à mesure que s'agrandit l'horizon de notre foi. Nous avons à nous en détacher pour aller plus loin à mesure que notre relation à Dieu devient plus intime. Il ne s'agit pas de mépriser les consolations propres aux étapes précédentes, mais d'en être moins dépendants pour aller de l'avant.

D'après Keating, il n'y a rien de tragique si nous n'avons pas réussi encore à faire la conversion que représentent les trois premiers consentements. La grâce divine est constamment offerte et nous pouvons toujours l'accueillir puisque Dieu nous invite sans cesse à une conversion qui nous demande de changer radicalement notre attitude face à la vie et à la mort. Selon notre auteur, Dieu nous attire vers une union avec lui afin de nous transmettre sa vie en surabondance. L'union divine requiert cependant notre volonté de consentir à notre bonté fondamentale, au développement de notre personnalité unique par l'intermédiaire de toutes les potentialités de notre vrai self, et au détachement du créé. La jouissance n'étant plus considérée désormais comme le seul sens possible à la vie, mais seulement comme un moyen d'aller vers Dieu<sup>773</sup>.

### 5.1.2 Les étapes de la prière contemplative

Pour la description de ces étapes, nous référerons à deux textes écrits à treize ans d'intervalle : l'un dans *Invitation to love* et l'autre dans *Manifesting God*. Dans *Invitation to love*, Keating affirme que Dieu est toujours présent en nous, mais que nous pensons qu'il est absent ou peut parfois être absent. Voilà l'illusion fondamentale de notre condition humaine. L'aridité ressentie parfois dans la prière nous porte à penser que Dieu n'est pas présent en notre être, tant que nous ne percevons pas qu'il est en communication avec nous à un niveau plus profond. Le premier langage de Dieu est silence, c'est-à-dire que nous avons l'impression que Dieu est absent ou silencieux; toute autre transmission est une faible communication. Aussi, pour entendre ce langage il nous faut apprendre à lâ-

---

<sup>773</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 44-49.

cher- prise, à être tranquille et silencieux, et à nous abandonner en Dieu. Rappelons-nous que l'un des signes de la nuit des sens est justement une propension pour la solitude et le silence, afin d'être seuls avec Dieu même si parfois nous en éprouvons aucune satisfaction. Ce vague besoin que nous ressentons d'être avec Dieu provient des dons contemplatifs de l'Esprit qui nous font mettre en perspective et relativiser tous les autres biens de l'existence. Ce goût de Dieu annonce le début de la nuit des sens<sup>774</sup>.

L'attirance ressentie pour le silence intérieur résulte de la nourriture qui est transmise, non pas par nos sens ou notre raison, mais par la médiation de nos facultés intuitives suite à notre abandon à Dieu en toute confiance dans la foi pure. Au début de la pratique du silence intérieur, l'aridité ressentie peut nous inciter à abandonner cette forme d'intériorisation pour aller nous divertir dans des activités qui apparaissent plus palpitantes au niveau de la conscience ordinaire alors que nos sens physiques sont constamment sollicités et où le faux self peut renouer avec ses programmes de sécurité, de contrôle et d'estime de la personnalité illusoire qu'il s'est construits. En persévérant cependant dans l'exercice de la foi pure, des fruits se font sentir. Notre confiance en Dieu s'affermie et notre humilité se manifeste particulièrement dans notre volonté à ne pas juger les autres. Ce que nous avions l'habitude de considérer auparavant comme de bonnes actions peut nous apparaître de plus en plus motivé par des intérêts égoïstes, de sorte que notre capacité d'agir vraiment en toute gratuité par pure bonté sans l'aide de l'Esprit, peut être mise en doute<sup>775</sup>. Voyons maintenant comment Keating nous présente la contemplation, c'est-à-dire les étapes du développement de notre relation à Dieu.

Notre auteur réfère à Thérèse d'Avila et Jean de la Croix pour présenter des étapes dans la prière contemplative – oraison de recueillement, de quiétude, d'union, et d'union complète, – puisqu'ils y voient, ainsi que plusieurs contemplatifs, une certaine correspondance avec leur propre expérience spirituelle. En référant d'abord à Thérèse, Keating affirme que, vers la fin de la nuit des sens, un éveil mystérieux qui évoque un souffle d'air frais<sup>776</sup> entrant dans notre esprit, se fait sentir. C'est comme une bouffée de parfum qui s'échappe

---

<sup>774</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>775</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>776</sup> Nous interprétons ici que les images utilisées n'ont pas de liens étroits avec les sens physiques, mais correspondent ou plutôt rappellent ce qui est ressenti intérieurement au cours de l'expérience corporelle à laquelle il est fait allusion.



de la présence divine au centre le plus profond de notre être et qui vient à portée de nos facultés spirituelles. L'aridité ressentie auparavant semble alors prendre une délicieuse saveur spirituelle qui nous attire vers le centre de notre être. La consolation spirituelle ne vient pas de notre intellect ou de nos sens physiques, mais d'une source intérieure profonde qui peut déborder comme une fontaine dans les sens externes. Cet éveil mystérieux, au cours de cette première étape que Thérèse appelle « oraison de recueillement<sup>777</sup> », ne peut cependant nous absorber de telle sorte que nous perdions notre autonomie. Cette grâce donne au contraire une sensation si plaisante que nous voulons la prolonger. Notre mémoire et notre imagination sont libres cependant de vagabonder et de jouer avec des images qui gardent ces facultés actives de sorte que notre volonté d'être dans le silence intérieur s'en trouve contrée. Selon Thérèse, nous ne devrions pas faire attention à ce vagabondage de l'imagination alors que notre désir est d'être attentif à la présence divine. Dans *Manifesting God*, Keating précise que l'expérience occasionnelle de se sentir libéré de l'attachement aux pensées et d'être attiré par le mystère de Dieu, marque le début de la prière contemplative. La grâce au début est ténue et nous sommes dans l'alternance entre l'expérience du silence intérieur et ensuite celle d'être en réaction à des pensées dont nous souhaitons nous détacher afin de retourner à l'écoute de Dieu. Les effets de cette étape sont observables à l'extérieur de nos temps formels de prière, par l'amour, la paix, et la joie que nous manifestons dans nos activités et nos relations<sup>778</sup>.

L'étape suivante appelée « oraison de quiétude<sup>779</sup> » est plus absorbante, puisqu'il semble que la volonté soit saisie plus fortement par Dieu dans une sorte d'embrassement spirituel. La volonté pourrait refuser mais ne le veut pas parce qu'elle s'attache facilement aux exquis consolutions ressenties, et désire continuer le temps de prière.<sup>780</sup> Cela ne signifie pas que nous n'avons plus de pensées. Au contraire, elles sont parfois plus intenses et désagréables qu'avant. Nous avons conscience d'être en union à Dieu d'une manière intense et profonde, mais la grâce supporte seulement notre volonté et n'empêche pas la mémoire et l'imagination de fonctionner. Il peut aussi nous arriver de craindre qu'en nous

---

<sup>777</sup> T. d'AVILA. « Chemin de la perfection », *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949, p. 722-725. Voir aussi T. d'AVILA. « Vie écrite par elle-même », *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949, p. 103-136.

<sup>778</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 109.

<sup>779</sup> T. d'AVILA. « Chemin de la perfection » [...], p. 873-886. Voir aussi T. d'AVILA. « Vie écrite par elle-même » [...], p. 137-156.

<sup>780</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 91-92.

laissant attirer par certaines pensées, nous perdions le délicieux sens de la présence divine. Cette présence se manifeste d'une façon si délicieuse que certaines personnes ont tendance à augmenter la durée de leur prière<sup>781</sup>.

Il est possible, dans une troisième étape, d'atteindre un niveau d'oraison encore plus profond, « la prière d'union<sup>782</sup> », où la mémoire et l'imagination sont inactives, comme si elles étaient en mode écoute sous le charme de la communication divine qui se fait entendre dans le silence intérieur. À ce stade, il semble que les dons divins se transmettent davantage puisqu'il n'y a pas de résistance de notre part<sup>783</sup>. Keating ajoute par ailleurs que notre volonté est saisie encore plus fortement par Dieu et que l'expérience psychologique ressentie est que nos facultés de réflexion sur nous-mêmes à cette étape sont suspendues pendant quelques instants, et parfois plus longtemps. Nous avons le goût de jeter à la poubelle tous les plaisirs de ce monde, parce que rien n'est comparable aux délices de la présence divine. À ce stade, nous devenons conscients que notre volonté est complètement unie à Dieu<sup>784</sup>.

Dans chacune des trois étapes précédentes, oraison de recueillement, de quiétude et d'union, nous avons conscience de la présence de quelque chose de réel, mais il ne s'agit pas de formes, d'images ou de concepts. La présence divine peut se faire sentir de différentes façons, en venant de manière soudaine ou graduellement. Elle peut nous sembler venir d'en haut ou d'en bas. Elle peut aussi nous envelopper comme un nuage lumineux ou émerger de l'intérieur. Dans tous les cas, un état de repos profond est ressenti à mesure que la mémoire et l'imagination se calment. Lorsque ces facultés atteignent un repos complet, il n'y a plus de réflexion sur soi-même au cours de la prière et nous avons alors accédé à une quatrième étape appelée « oraison d'union complète<sup>785</sup> » où toutes nos facultés sont au repos en Dieu<sup>786</sup>. Nous prenons conscience d'avoir été dans ce niveau d'oraison seulement lorsque nous en sortons et que nous réalisons que c'était un état spirituel merveilleux. Ce n'est pas seulement nos facultés intellectuelles qui sont suspendues ou notre conscience réflexive, mais le sens même de l'individualité de notre self. Il ne

---

<sup>781</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 110-111.

<sup>782</sup> T. d'AVILA. « Vie écrite par elle-même » [...], p. 157-164.

<sup>783</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 92.

<sup>784</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 111-112.

<sup>785</sup> T. d'AVILA. « Vie écrite par elle-même » [...], p. 165-218.

<sup>786</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 92.

s'agit pas d'une perte de notre unicité identitaire, mais bien plutôt de la découverte de notre véritable identité, qui est filiale par rapport à Dieu et en lien étroit avec les autres et tout le cosmos en tant que membre du Christ. Dans cette quatrième étape, nous perdons momentanément tout intérêt à l'égard de ce self auquel nous nous identifions, tant pour ce qu'il a pu faire ou est devenu. Selon Thérèse d'Avila, cet état ne durerait pas plus d'une demi-heure et pourrait se répéter à différents niveaux d'intensité au cours d'une même période de prière. Par contre, il pourrait se produire seulement une fois ou deux au cours de notre vie. Keating continue et affirme cependant que l'état d'union complète peut aussi se résorber après une période de grande fréquence et s'arrêter complètement. À son avis, l'oraison de quiétude devient pour la plupart des contemplatifs l'état habituel de prière le plus probable. Une fois qu'ils s'y sont habitués, ils ne perçoivent plus autant la douceur de cet état et ses consolations, à tel point que la période de prière peut leur sembler plutôt aride. Cet état demeure cependant nécessaire pour une croissance continue de la relation à Dieu et de ses effets qui nous transforment<sup>787</sup>.

Jean de la Croix décrit aussi les étapes de ce processus déjà mentionné au troisième chapitre et qu'il appelle « La voie du mysticisme exubérant ». Il précise cependant qu'il y a aussi un autre chemin qu'il nomme « La voie de la foi pure ou de l'échelle cachée », et qui est le parcours spirituel le plus souvent emprunté. Dans cette deuxième voie, l'orant ressent une attirance pour la prière contemplative, mais ne fait pas l'expérience des étapes ou des niveaux d'absorption dans l'oraison tels que décrits par Thérèse d'Avila. Occasionnellement, il ressent que sa volonté se repose en Dieu, mais c'est habituellement l'aridité et le vagabondage de l'imagination qui prédominent; et cela même parfois lorsque la nuit des sens est très avancée. Mais pour Jean de la Croix, cette voie obscure n'est pas moins valable que la voie exubérante et peut conduire aussi à l'union transformante.

À propos des étapes de la prière contemplative, retenons en résumé que :

1 - L'oraison de recueillement se caractérise principalement par une montée de notre attirance vers Dieu malgré notre réaction aux distractions par les pensées.

---

<sup>787</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 112.

2 - L'oraison de quiétude se distingue par la prise de conscience d'une entrée en union à Dieu et un affermissement de notre volonté d'être en relation avec lui, malgré des pensées qui nous semblent encore plus inopportunes qu'avant.

3 - L'oraison d'union accompagne une libération plus avancée du faux self. Cette délivrance favorise une diminution des réactions aux pensées et induit des absences temporaires de réflexion sur nous-mêmes. Notre volonté s'unit à Dieu.

4 - L'oraison d'union complète se caractérise par une prise de conscience que, sans perdre notre identité personnelle, notre self n'est pas séparé de celui des autres puisque nous sommes tous membres du Fils en Dieu Trinitaire.

Nous constatons que la dynamique de l'entrée en relation à Dieu comporte des ressemblances avec la croissance d'une relation d'amitié ou d'une relation amoureuse entre humains.

### 5.1.3 Les nuits obscures

Au troisième chapitre, nous avons présenté en quoi consistait, pour notre auteur, ces passages plus difficiles que sont les nuits obscures. Étant donné leur importance dans le parcours spirituel, rappelons-en ici seulement les grands traits.

Dans la nuit des sens, l'orant éprouve des besoins d'affection, de contrôle et de certitude, et ressent un sentiment de grande perte et de culpabilité, bien qu'il ait toujours le goût d'être seul avec Dieu. La purification effectuée au cours de ce premier passage aride est approfondie par un second passage, la nuit de l'esprit, de laquelle surgissent des fruits comme autant d'indices pour la reconnaître: la perte d'attrait pour la gloire humaine; une diminution de la domination par les émotions; une ouverture sur l'ineffable et la transcendance dans les représentations de Dieu ; une purification de la foi, de l'espérance et de l'amour; et finalement une diminution de l'égoïsme.

Dans sa perception des étapes sur le chemin spirituel<sup>788</sup> Keating place la nuit des sens, du moins son début, avant les différents états d'oraison alors que la nuit de l'esprit est placée pendant et après. Nous interprétons que ces nuits peuvent se répartir plus largement, à des

---

<sup>788</sup> Voir le schéma sommaire des étapes du chemin spirituel proposé par Keating. Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 142.

niveaux d'intensité variable et selon l'unicité de chaque priant, sur l'ensemble du chemin. Elles regroupent des moments de transformations intenses qui amènent l'orant graduellement vers une phase encore plus intime de renouvellement et d'union à Dieu.

#### 5.1.4 L'union transformante

Au cours de la nuit de l'esprit, nous sommes conduits à l'union transformante, une phase où s'effectue une restructuration de la conscience. Il ne s'agit pas, selon Keating, de faire une expérience particulière ou un groupe d'expériences très spécifiques. Au cours de cette restructuration, la présence de Dieu devient comme une sorte de quatrième dimension dans notre perception habituelle du monde tridimensionnel, et la pratique du silence intérieur elle-même devient beaucoup plus importante que les contenus psychologiques qui en émergent. Nous vivons quotidiennement avec l'invincible conviction d'être en union continue avec Dieu. C'est une manière d'être qui transcende toutes perceptions dans le monde sans toutefois le quitter. La domination par les émotions, qui a commencé à diminuer au cours de la nuit de l'esprit, s'atténue encore et cesse. L'emportement émotif disparaît. Nous prenons conscience que ce que nous percevons comme une émotion n'a pas une existence indépendante, mais prend sa source dans l'interprétation que nous faisons d'une situation spécifique. Les émotions sont aussi fortes qu'avant, sinon plus, mais elles ne produisent plus l'effet de contrecoup comme une sensation persistante qui nous rend de mauvaise humeur. Des émotions particulières accompagnent encore naturellement et spontanément des situations existentielles spécifiques. Nous sommes conscients de notre faiblesse et du danger de nous laisser influencer et emporter, mais sous l'instigation de ces émotions nous ne sommes plus vraiment entraînés dans l'erreur de poser des gestes égo-centriques prémédités. Notre libération du faux self et de la domination des émotions est complétée. Les Pères de l'Église utilisaient le mot « *apatheia*<sup>789</sup> » pour signifier cette sorte

---

<sup>789</sup> « L'*apatheia*, est un terme du vocabulaire de l'ascétisme et de la mystique. Souvent traduit par " impassibilité ", il signifie littéralement " absence de passions " et " tranquillité de l'âme " parvenue au détachement parfait ou même à l'impeccabilité. Le terme est composé d'un alpha privatif et d'un dérivé de *pathos*, " ce qu'on éprouve, ce qu'on subit " (même racine que le latin *pati*, subir, souffrir, dont dérive *passio*). Ce terme, par un glissement sémantique, a donné le mot " apathie " aujourd'hui. Évagre le Pontique, Père du désert égyptien, va l'intégrer dans sa doctrine ascétique. Ce dernier est considéré, sinon tout à fait comme l'auteur de cette notion, du moins comme son père principal. Évagre ne fait que reprendre après Clément d'Alexandrie ou Origène aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles une notion connue du monde chrétien d'alors mais il a le mérite de mettre par écrit ce qu'il entend par cet *apatheia*, et les moyens par lesquels il conseille d'y parvenir. » Cf., *Apatheia* (page consultée le 17 mars 2017), <https://fr.wikipedia.org/wiki/Apatheia> .

d'indifférence ou d'absence de passion qui découle du détachement, mais il s'agit plutôt d'une très grande préoccupation pour tout ce qui existe, sauf que l'implication émotive caractéristique du faux self est absente. Nous pouvons nous dévouer pour aider les autres sans devenir indument perturbés par leurs états émotifs ou autres. Nous sommes présents aux autres au niveau le plus profond, et nous percevons la présence du Christ souffrant en eux. Nous sommes désireux de partager avec eux cette liberté intérieure qui nous a été donnée, mais sans anxiété, sans essayer de changer les autres ou d'obtenir quelque chose d'eux. Nous ressentons seulement la présence divine en nous comme un pur don et sommes désireux de la partager avec tous ceux qui la désirent. Keating affirme aussi ressentir que la présence de la vie en Christ peut se manifester à travers les dons de l'Esprit qui suggère ce qui doit être fait ou pas d'une manière étonnamment précise.

Cet état de conscience, propre à l'union transformante, enveloppe spontanément et de façon permanente toutes les dimensions de la vie, et permet de percevoir au-delà des apparences extérieures la présence de Dieu en toutes choses. Nous ne vivons plus dans la dépendance aux consolations relatives à des expériences spirituelles particulières comme par le passé, mais avec la conscience d'une foi et d'un amour purifiés et ouverts continuellement à l'énergie de la grâce déversée directement par l'Esprit présent en nous. Quelle que soit l'exaltation ressentie dans notre relation à Dieu, il ne s'agit seulement que d'un rayonnement de sa présence. Aucune expérience en cette vie ne peut vraiment représenter Dieu tel qu'il est en lui-même, puisqu'il transcende infiniment tout ce que nous pouvons ressentir. Dans l'union transformante, l'énergie de la foi, de l'espérance et de l'amour nous est donnée constamment, même si parfois nous ne la ressentons pas. Notre corps a été préparé et stabilisé par la pratique de ces vertus et par la purification de nos sens et de notre esprit, au cours des nuits obscures traversées, de telle sorte que nous pouvons recevoir continuellement l'autocommunication de Dieu. L'amour divin peut alors se manifester lui-même en une union omniprésente, non seulement au cours de périodes de prière contemplative, mais aussi dans toutes nos activités même les plus ordinaires. Nous réalisons que toutes les réalités extérieures ou intérieures à notre personne sont unifiées parce qu'elles originent toutes de Dieu et en sont la manifestation. Tout notre organisme est sensibilisé aux différentes manières par lesquelles la présence divine elle-même se

manifeste, sans se méprendre à propos d'aucune d'entre elles en tant qu'ultime expression de l'amour divin.

L'énergie divine est infinie dans ses potentialités et sa capacité d'être, et les créatures en sont des réalisations situées dans l'espace et le temps. Dans l'union transformante, le faux self n'empêche plus la pleine réalisation de notre être. Nous devenons des transmetteurs spirituels à travers lesquels la présence compatissante de l'amour infini de Dieu lui-même se communique aux autres avec une portée de plus en plus étendue. L'union transformante est le fruit mûr qui résulte de la mort du faux self. Cette mort permet une véritable résurrection intérieure qui se manifeste par une attitude non possessive envers toute chose, incluant notre propre personne, parce qu'il n'y a plus de moi égo-centré. Ainsi, l'énergie de l'Esprit réussit à purifier nos sens physiques, de sorte que nous percevons de plus en plus, à travers ce qui est authentique, beau et bon, la présence et l'action divine dans chacune de nos expériences sensibles.

L'union transformante peut se manifester de différentes manières comme la patience dans la maladie et toutes autres épreuves de la vie dont, par exemple, le livre de Job nous donne une excellente illustration. Pensons aussi à la louange qui s'élève jour après jour dans l'intense solitude monastique ou encore au dévouement exercé dans des engagements au service des autres sans attendre aucun retour. Ce sont des exemples de cette union à Dieu qui peuvent sembler parfois bien ordinaires au regard profane, mais l'orant, au cours de l'union transformante, se rend compte que l'énergie libérée en cette phase particulière est tout à fait extraordinaire et son regard sur les profondeurs infinies de l'espace et du temps ne manque pas de le faire frémir à la pensée de la grandeur de Dieu, infiniment plus grand que sa Création et dépassant toujours tout ce qu'il peut imaginer. Dans sa Création, Dieu révèle sa puissance infinie et, malgré sa grandeur, se fait l'humble serviteur qui n'attend rien en retour et nous appelle à le suivre. L'union transformante est une phase où l'orant commence à se rendre compte, qu'il est animé et soutenu continuellement par la grâce de l'Esprit. Cette grâce lui donne la capacité d'aimer le Christ en l'autre sans attendre de consolations et lui permet de devenir vraiment gratuit dans son accueil et son service à cet autre ou dans son engagement communautaire. Malgré la rareté des personnes qui vivent cet état intérieur, où la relation à Dieu, à soi-même, aux autres

et au cosmos se renouvelle, l'union transformante devrait être considérée, selon Keating, comme la vie chrétienne normale<sup>790</sup>.

Keating ajoute, par ailleurs, que les grâces ressenties avant l'union transformante – quoique sublimes et exaltantes dans leurs attraites et leurs effets qui nous amènent à cette union – ne sont en comparaison que des communications partielles de Dieu. Nous prenons conscience au cours de l'union transformante que l'action de Dieu se manifeste continuellement en nous. Nous sommes appelés à répondre à la grâce par notre consentement à ce que les dons et fruits de l'Esprit<sup>791</sup> se manifestent à travers nous, et qu'en tant que membre du Christ nous rendions, à l'instar de Jésus, le même témoignage d'un Dieu d'amour véritable, c'est-à-dire inconditionnel<sup>792</sup>.

Pour mieux saisir les transformations qui peuvent s'effectuer en nous au cours de notre marche sur le chemin spirituel, et nous permettre d'entrevoir des niveaux de conscience qui se développent au cours de l'union transformante et que nous ne soupçonnons même pas, voyons comment Keating réfléchit sur notre identité par les réponses variées qu'il donne à la question : « Qui es-tu ? »

Une première réponse à cette question pourrait-être, par exemple, un résumé des informations à propos de notre histoire familiale et médicale ou encore les informations écrites sur notre passeport. Ce premier niveau identitaire est celui de la conscience psychologique ordinaire auquel nous accédons par les sens et l'intellect afin de répondre aux exigences de la vie courante. Une deuxième réponse nécessite un développement plus avancé du moi<sup>793</sup> et concerne les principales caractéristiques de notre personnalité. C'est le genre de réponse que nous donnons à quelqu'un au cours du développement d'une relation d'amitié; une relation qui, tout en nous permettant de réduire notre faux self et de découvrir davantage qui nous sommes, nous amène ensuite à nous demander si notre véritable identité ne serait pas plus profonde encore. En posant la question « Qui es-tu ? » avec davantage d'emphase, la recherche d'une troisième réponse nous amène encore plus profondément dans le mystère. Il s'agit alors de nous concentrer sur cette identité dont les traits

---

<sup>790</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 101-103.

<sup>791</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 187-188. [p. 204-205.]

<sup>792</sup> T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 113.

<sup>793</sup> « A further level involves our ego development. » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The four you's*, vol. 23, n° 2, June 2008, p. 1, (page consultée le 21 mars 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/conewsletterjune2008.pdf>.



peuvent se révéler lorsque nous nous référons aux relations avec ceux qui nous aiment profondément<sup>794</sup>, comme par exemple, nos parents, une épouse ou des amis très intimes. Ce sont ces personnes qui nous aiment avec le plus d'intensité et de gratuité, et pour ce que nous sommes vraiment en incluant nos faiblesses. Lorsque ces personnes nous disent « tu », ce ne peut être au faux self qu'elles s'adressent; il ne pourrait soutenir leur regard. Ce « tu » évoque la Parole « Je suis celui qui est. » s'adressant à Moïse. C'est seulement notre vrai self qui peut répondre de notre identité après cette troisième question « Qui es-tu? ».

Selon Keating, la qualité de ce genre de liens affectifs avec nos proches nous donne un faible indice de l'intensité amoureuse de la relation que Dieu nous offre d'établir avec lui; et nous acceptons le développement de notre relation à Dieu lorsque nous ne cherchons plus à changer les autres, mais nous-mêmes. En même temps que cette prise de conscience s'établit relativement à notre identité vrai self, nous réalisons que sans l'aide de Dieu et sa thérapie divine, nous ne pouvons pas vraiment changer. Keating avance que Dieu veut nous transformer afin que notre conscience de qui nous sommes vraiment s'approfondisse<sup>795</sup>.

Nous estimons que, suite à un désir de conversion, qui se traduit par la volonté de se réserver des temps d'intériorisation ou de prière pour entrer en relation à la Transcendance, nous sommes introduits assez rapidement<sup>796</sup> dans les nuits obscures. Ce sont les tout premiers débuts de la phase d'union transformante où s'intensifie de plus en plus la conviction profonde de la présence de Dieu en nous. L'union transformante nous amène ensuite graduellement aux portes d'un nouvel approfondissement de notre conscience spirituelle relativement à notre identité véritable. La présence divine est ressentie mais ce n'est pas comparable aux visites de quelqu'un qui nous est étranger, qui vient et repart sans qu'une intimité profonde se développe. Au contraire, l'union transformante est décrite par les mystiques comme une sublime union d'amour<sup>797</sup>. La force de l'amour divin nous attire de plus en plus, et l'idée d'une séparation entre la Transcendance et notre être s'estompe. Au

---

<sup>794</sup> Par « aimer profondément » nous entendons que ces personnes ont atteint une maturité et une lucidité suffisantes pour ne pas se projeter sur les autres dans un prolongement narcissique.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>796</sup> « *The night of sense, John of the Cross assert, happens "fairly soon" to those who commit themselves to the spiritual journey.* » Cf., T. KEATING, *Invitation to love* [...], p. 69.

<sup>797</sup> T. KEATING, *Intimacy with God* [...], p. viii.

cours de l'union transformante, à laquelle conduisent et s'intègrent partiellement les nuits obscures, nous sommes donc amenés à une intensification de cette union à Dieu. La phase de l'union transformante complète la première des deux grandes étapes du chemin spirituel dont parle notre auteur. Passons maintenant à la deuxième grande étape de ce chemin.

### 5.1.5 L'unité en Dieu

Keating s'appuie sur le témoignage des contemplatifs de groupes chrétiens comme les cisterciens, dominicains, franciscains et aussi d'autres religions qui affirment qu'un Amour transcendant attire et unifie l'âme avec force et procure l'expérience ineffable d'union et d'oubli de leur personne. Dieu et l'âme restent distincts cependant, puisque l'âme est consciente d'elle-même en union à Dieu. Certaines béguines<sup>798</sup> du treizième siècle sont, d'après notre auteur, plus explicites à propos de l'union transformante qui initie une étape plus avancée sur le chemin spirituel en faisant entrer dans un état de conscience unitif ressemblant à ce qui est décrit comme l'état de plein éveil ou le nirvana dans la littérature du Bouddhisme, de l'Advaita Vedanta et du Soufisme. La plupart des mystiques doutent que l'expérience de la non-dualité puisse être un état permanent en cette vie. Ils affirment toutefois que pour de courtes périodes de quelques heures, voire de quelques jours, nous pouvons passer à un état de non réflexion ou d'inconscience de nous-mêmes. Selon Keating cependant, le passage à un tel état en permanence exigerait à tout le moins un plus grand développement physiologique de notre cerveau et du système nerveux. Dans l'état actuel atteint par notre évolution biologique, notre être requiert encore de garder contact avec le monde, en vivant librement des passages de l'état de conscience duel à non duel, au gré des hauts et des bas de la vie quotidienne. Il est plus réaliste de ne pas chercher à atteindre par nos efforts l'état d'unité, ce but ultime sur le chemin spirituel<sup>799</sup>.

Revenons maintenant à la question identitaire<sup>800</sup> soulevée par Keating et à laquelle notre auteur a déjà apporté quelques réponses. La troisième réponse de Keating à la question « Qui es-tu? » nous amène à réfléchir davantage sur la nature véritable de notre être. Le

<sup>798</sup> Selon Hadewijch d'Anvers (?-1248) et Marguerite Porete (1250-1310), nous sommes unis à Dieu dans l'unité de l'Esprit de la même façon que le Père et le Fils. Cf., T. KEATING. *Manifesting God* [...], p. 114.

<sup>799</sup> T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. viii-ix.

<sup>800</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The four you's, op. cit.*, p. 1-2.

développement de la relation à Dieu pendant la traversée des nuits obscures et au cours de l'union transformante fait naître la conviction profonde de la présence trinitaire en chacun de nous. En effet, puisque Dieu est omniprésent et maintient tout dans l'être, l'idée d'une présence divine en notre personne mais non dans les autres est intenable. Notre regard sur l'autre et sur nous-mêmes est transformé puisque nous participons tous de la même nature en tant que membres du Christ cosmique. Nous ne pouvons plus voir les autres et l'environnement dans son ensemble comme quelque chose à posséder ou à contrôler. Keating continue à nous faire réfléchir et écrit:

The I AM that calls us as a " thou ", shares with us its own divine nature and being. That is what might be called the " True Self ".  
To put it in Judeo-Christian terms, it is the image and likeness of God in us.  
This is not a separate self at all, but rather the uniqueness that God has called us to be as an eternal thought activated in time and space<sup>801</sup>.

Pour nous amener à prendre conscience encore plus intensément que notre véritable identité ne saurait se définir indépendamment du Transcendant, notre auteur s'appuie sur les Écritures<sup>802</sup> et fait ressortir que Dieu, selon l'expérience spirituelle de nos prédécesseurs dans la foi, se révèle comme un être qui nous parle. En s'adressant à nous, il se révèle comme un être de relation et reconnaît que la nature profonde de notre être est aussi relationnelle, et donc libre de sa réponse. Notre vrai self avec son potentiel transcendant nous apparaît d'abord seulement comme une image de Dieu, mais Keating s'objecte en affirmant qu'il ne s'agit pas du tout d'une identité séparée de Dieu. Au contraire, notre vrai self est une manifestation unique et éternelle d'une pensée de Dieu; nous sommes sa Parole animée dans l'espace et le temps. Notre identité ne peut donc se circonscrire ni perdre son unicité, puisque la nature divine en nous a un potentiel illimité.

La quatrième réponse, que notre auteur propose à la question « Qui es-tu? », tend à faire disparaître la dualité dans notre relation au Christ cosmique. Nous devenons conscients d'être à l'intérieur du Christ comme membre vivant intégré en lui. Keating écrit:

---

<sup>801</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>802</sup> Dieu dit à Moïse: « Je suis celui qui est. » Cf., Ex 3, 14.

Beyond the True Self there is still a deeper self. The True Self manifests God and allows God's love to manifest itself in our uniqueness. The self that we are at the deepest level is not separate from God. Distinct – yes. But never separate. In Christian terms, it is God sharing the divine life with us. It is the divine Self of infinite happiness, joy, freedom, peace—all the things that we would like to be and which we already are once we accept ourselves at the deepest level. This might be called Christ consciousness. [...] It is the Word of God made flesh and "enlightening everyone coming into the world" (John 1:9). Our destiny is to be God by participating in that which is without any limit, while not losing our own uniqueness. One of the great mystics is reported to have said, "There is no me but God" (Catherine of Genoa). That is the peak of humility as well as transformation. The contemplative dimension of the Gospel awakens the ultimate YOU. The I AM of God and our "thou" become one (John 17:21 ff)<sup>803</sup>.

Notre identité profonde dépasse l'idée d'un vrai self seulement image de Dieu, comme si nous étions tenus à l'écart, pas plus substantiel qu'un reflet. Au contraire, Dieu se manifeste lui-même d'une manière unique en notre vrai self en assumant complètement notre nature humaine. Il n'y a pas de séparation entre lui et ce que nous sommes. Nous sommes distincts de Dieu mais jamais séparés et participons continuellement de sa nature divine qui est source inépuisable de bonheur, lorsque nous acceptons ce que nous sommes – Parole de Dieu qui, par la grâce de l'Esprit, s'autoproclame dans la chair sans limitation en notre liberté et unicité – et que nous consentons à être unis à Dieu.

Les mots : « Il n'y a plus de moi mais Dieu » attribués à Catherine de Gênes (1447-1510) nous donnent un indice de ce qui peut être ressenti dans cet état d'unité. Christ n'est plus perçu exclusivement comme un autre qui a vécu dans un passé lointain, mais il devient nous-mêmes dans notre contexte particulier.

Au cours de la deuxième grande étape du cheminement spirituel, il s'agit selon notre auteur, d'apprendre la signification des mots « Moi et le Père nous sommes un<sup>804</sup> », et de saisir les conséquences de cette prière de Jésus : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous deux<sup>805</sup>, [...] ». En citant ces versets de l'Évangile de Jean, Keating nous indique que la phase de l'union transformante conduit à rien de moins

<sup>803</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, op.cit.*, p. 2.

<sup>804</sup> Jn 10, 30.

<sup>805</sup> Jn 17, 21.

que l'unité en Dieu. Ce texte est très important puisque Keating y voit la deuxième partie du chemin spirituel, soit notre passage à l'unité en Dieu<sup>806</sup>. De plus, cette unité en Dieu ne saurait, pas plus que l'union transformante, se réduire à un état statique étant donné la nature relationnelle de Dieu-trine uni à notre vrai self. Le passage à l'unité nous semble donc impliquer un dépassement encore plus grand, une ascension<sup>807</sup> inattendue de notre conscience spirituelle à un degré encore plus éveillé à propos de notre identité personnelle<sup>808</sup>. Nous prenons conscience que la Parole-Amour que le Père adresse au Fils en réponse à son désir baptismal<sup>809</sup> s'adresse vraiment à nous personnellement en tant que membres du Fils en sa kénose, de même qu'en tant que membres de l'humanité, elle-même membre de l'ensemble de toutes les créatures de l'univers, au sein du Christ cosmique dans la Trinité!

Keating réfère à Paul de Tarse et au rôle personnel que chacun de nous remplit dans ce qu'il appelle « le corps mystique du Christ<sup>810</sup> ». Chez notre auteur, cette expression de Paul ne nous semble pas représenter seulement une figure de style. En effet, pour exprimer l'élévation ou l'approfondissement effectué par notre conscience au cours du chemin spirituel, et plus particulièrement lors du passage à l'unité en Dieu, Keating utilise une déclaration de Bede Griffiths<sup>811</sup> et écrit :

The first stage of the spiritual journey he [Griffiths] reportedly affirmed is to recognize that there is an Other. It is the realization that there is a Higher Power, some Source from which we come: in Christian terms, the eternal, creative Word of God vibrating in our inmost being. We are resonating to the

<sup>806</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 103.

<sup>807</sup> Lc 24,51; Jn 3, 13; voir aussi G. PASSELECQ et F. POSWICK, *op. cit.*, p. 75.

<sup>808</sup> Le passage de l'union transformante à l'unité nous semble se manifester par une démarcation claire, une illumination grandiose, un « effet de seuil » où soudainement s'amplifie au-delà de toute attente l'éveil déjà commencé auparavant. Cet éveil à l'unité en Dieu évoque une ascension intérieure soudaine qui fait suite à l'intensification de la relation à Dieu perçue au cours de l'union transformante, elle-même résultant de la purification au cours des nuits obscures. Nous interprétons que l'image allégorique de l'ascension des récits évangéliques essaie d'exprimer cette transformation radicale. Nous sommes en train de naître comme membre du Christ. Christ s'extériorise en chacun de nous ici et maintenant. Dans les récits, Jésus nous envoie l'Esprit ensuite. Ce délai peut figurer le temps de murissement nécessaire pour passer de l'union transformante à l'unité en Dieu.

<sup>809</sup> Mc 1, 11; Lc 3, 22; Mt 3, 17.

<sup>810</sup> 1 Co 12, 4-31.

<sup>811</sup> Bede Griffiths (1906-1993) est un moine bénédictin. Né en Angleterre, il est allé vivre cependant dans des ashrams en Inde et est considéré comme un maître spirituel. Il fut un leader dans le développement du dialogue entre le christianisme et l'hindouisme. Cf., (page consultée le 21 mars 2017), [https://en.wikipedia.org/wiki/Bede\\_Griffiths](https://en.wikipedia.org/wiki/Bede_Griffiths).

fullness of the Eternal Word as he actualizes the infinite possibilities contained within the Father.

The second stage is to become the Other. This is to awaken to the Divine Indwelling within us through faith, hope, and pure love. In the Christian tradition, it is called the imitation of Christ.

The third stage is there is no Other. Since these words were spoken in a dream, we have no way of knowing whether "other" is to be written in the lower or the higher case. Perhaps in fact there is no other – whether capital "O" or small "o" – in the sense that the Ultimate Reality is beyond both "Other" and "other". Neither presupposes that our uniqueness disappears into the abyss of God's divine nature.

"There is no other" implies that you and I are not really who we think we are, not even our true selves created as the Book of Genesis affirms, in the image and likeness of God. Saint Paul describes his union with Christ through grace in these terms: "I live now not I, but Christ lives in me"<sup>812</sup>, [...]

Un premier état de la conscience sur le chemin spirituel, et qui nous semble correspondre aux nuits obscures, est de devenir pleinement conscients qu'il y a un Autre, c'est-à-dire d'admettre l'existence d'une Source dont la puissance est plus grande que tout ce qui est imaginable, et de laquelle nous venons. Nous dirions en termes chrétiens, que cette Source est la Parole éternelle et créatrice de Dieu vibrant en notre être le plus profond. Cette Parole de Dieu ou Verbe vivant en chacun de nous est en train de réaliser ou d'extérioriser en notre personne toutes les possibilités contenues dans le Père<sup>813</sup>. Et cet Autre nous appelle à entrer en relation avec lui pour participer à une immense aventure au cours de laquelle nous sommes tous responsables les uns par rapport aux autres pour tout ce qui arrive en notre monde<sup>814</sup>.

Un deuxième état de conscience sur le chemin spirituel est de devenir l'Autre, c'est-à-dire de s'éveiller de plus en plus à la réalité de la présence divine en nous et de l'incarner. Cela se fait par la médiation de nos convictions les plus profondes concernant Dieu, par l'espérance en son amour gratuit et compatissant pour nous, et par l'amour pur, c'est-à-dire un amour désintéressé ou inconditionnel dont seul Dieu peut nous rendre capables.

<sup>812</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Unity in Contemplation*, vol. 24, n° 2, June 2009, p. 1-2, (page consultée le 21 mars 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletter/2009-june>.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>814</sup> Six ans plus tôt, Keating avait écrit un premier texte en lien avec la citation de Griffiths: Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Towards Global Transformation, Reflections on John 1:1-14*, vol. 17, n° 1, 2003, p. 2, (page consultée le 23 mars 2017), [http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/springsummer\\_03\\_newsletter.pdf](http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/springsummer_03_newsletter.pdf).

Ce deuxième état nous semble correspondre partiellement aux nuits obscures, mais aussi et surtout à la phase d'union transformante<sup>815</sup>, puisque dans la tradition chrétienne, cette étape est enchâssée dans le thème de l'imitation du Christ; celle-ci concerne la purification de la foi et sa transmission, suite à la résurrection intérieure résultant du démantèlement du faux self et de l'illumination grâce à la traversée des nuits obscures. Cette étape conduit non seulement à une union plus développée en Christ, mais à un état au-delà de l'union, soit l'unité<sup>816</sup> dont parle l'Évangile de Jean<sup>817</sup>.

Keating parle d'un troisième état de conscience, aussi mentionné par Griffiths, où il n'y a plus d'Autre ou d'autre<sup>818</sup>. Ce troisième état nous semble correspondre à la phase d'unité en Dieu. Pour notre auteur, cela ne signifie pas que notre unicité en tant que personne humaine disparaît dans la profondeur de la nature divine; au contraire, Keating en conclut que nous ne sommes pas ce qu'habituellement nous pensons être, lorsque nous vivons seulement au niveau de la conscience ordinaire. Notre identité profonde n'est pas seulement une image de Dieu comme l'affirme le texte de la Genèse<sup>819</sup>. Paul de Tarse n'exprime-t-il pas ainsi son unité au Christ : « [...] ce n'est plus moi qui vis mais le Christ qui vit en moi<sup>820</sup> ». Dans l'état d'unité, la Réalité Ultime n'est donc plus perçue comme un Être extérieur à nous-mêmes, extérieur aux autres ou extérieur au cosmos et dont nous serions seulement le reflet. Au contraire, il n'y a plus de dualité<sup>821</sup>. La Réalité Ultime est saisie désormais par la conscience comme étant tout ce qui est ou comme étant tout en tout<sup>822</sup>, ainsi que l'exprimait par ailleurs, Paul<sup>823</sup>.

<sup>815</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Unity in Contemplation, op. cit.*, p. 1,

<sup>816</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Towards Global Transformation, op. cit.*, p. 2.

<sup>817</sup> Jn 17, 11.

<sup>818</sup> Comme Griffiths rapporte un rêve où les mots ne sont pas écrits mais prononcés, il est impossible pour Keating de savoir si le mot est « *Other* » ou « *other* », mais cette double possibilité semble voulue car cela enrichit la signification, du moins selon l'interprétation de celui-ci.

<sup>819</sup> Gn 1, 26.

<sup>820</sup> Ga 2, 18-20.

<sup>821</sup> Nous interprétons que pour Keating, l'état de conscience dans l'unité en Dieu est bien au-delà de ce qui est éprouvé idéalement dans la proximité de l'amour conjugal entre humains, au point tel que l'orant s'identifie complètement à cet Autre : « *The marriage feast of Cana is God's symbol of the transforming intention of the divine will in our lives. This feast of divine light is not the end of the journey but the beginning, in which we begin to see and live with the enlightened eye of faith. We live then not just with the Other, but as the Other and gradually become the Other. Eventually there is no Other because we have become the Other, too.* » Cf., T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 168-169.

<sup>822</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Unity in Contemplation, op. cit.*, p. 1.

<sup>823</sup> 1 Co 15, 28.

L'unité trinitaire est absolue et infinie, et la Parole créatrice, le Verbe, est à la base de la formation d'une communauté humaine où l'amour règne. La diversité qui nous apparaît dans toute la Création ne compromet en rien l'unité des Personnes de la Trinité qui, paradoxalement<sup>824</sup> pour nous, peuvent être à la fois infiniment distinctes et unies. Nous pouvons, au contraire, y voir une analogie nous permettant d'entrevoir ce qu'implique l'état d'unité pour nous en Christ. Nous n'avons pas à rechercher l'uniformité mais l'unité malgré la diversité. En embrassant l'unité des Personnes divines malgré toute leur diversité, nous pouvons, à l'instar de chaque Personne de la Trinité qui se vide entièrement en se donnant continuellement aux Autres, envisager la possibilité de nous libérer de « our ego identity », c'est-à-dire de notre attitude possessive à l'égard de notre identité personnelle. Il ne s'agit pas ici de la déstructuration du faux self qui vers la fin de l'union transformatrice devrait être théoriquement complété, mais de l'identité du moi qui fait dire « Je », et qui est à l'origine du concept de personne. Nous avons vu plus haut que, pour la théologie trinitaire de notre temps, ce concept est insuffisant pour parler des hypostases, de même que pour définir notre identité profonde, s'il ne recourt pas à la relation. Mais sur quoi repose-t-elle donc notre identité personnelle, sinon sur notre capacité d'aimer ? En effet, notre personnalité s'acquiert et se manifeste par l'extériorisation du logos en nous. Le Verbe, dont nous sommes les membres, nous donne grâce à l'Esprit, la capacité d'aimer, et cet amour se manifeste par notre don ou notre action de grâce laquelle, pour être authentique n'attend rien en retour. Seule la grâce de l'Esprit peut nous rendre capables de gratuité.

Keating fait une lecture allégorique du récit de la passion de Jésus, et voit sa mort et sa descente aux enfers comme le symbole d'un abandon encore plus grand que celui de la mort du faux self. Il s'agit de la perte d'une autre illusion à propos de ce que nous pensons être, soit la perte de l'identité du moi. Les récits néotestamentaires de résurrection peuvent

---

<sup>824</sup> Le langage paradoxal apparaît souvent dans le discours keatingien à propos de Dieu, de même que dans le langage winnicottien à propos de la psyché. Le chemin spirituel, étant unique à chacun, ne peut être défini très précisément. Pour Keating, ce chemin conduit toutefois à un état de conscience qui est à la fois dual et non dual, et les paradoxes nous indiquent que Dieu est à la fois au-delà et dans tout ce qui existe. Il est au-delà de toutes nos catégories pour penser. « *I [Keating] suggest nurturing an awareness of it [non dual stage of awareness] to orient contemplatives to a stage of consciousness that is both dual and non-dual, the pathless path, just as some Eastern traditions affirm that the Absolute is not this, not that – or, not one, not two. These paradoxes point to the fact that God is beyond all that exists as well as in all that exists, or more exactly, God is beyond all categories of being and non-being.* » Cf., T. KEATING. *Intimacy with God* [...], p. ix.



symboliser une découverte aussi incroyable qu'inattendue à propos de notre identité profonde : nous sommes tous individuellement et ecclésialement Christ. Nous sommes tous membres du Fils en sa kénose et en processus de résurrection, c'est-à-dire de divinisation dans son retour au Père. Le récit de la passion, de la mort et de la résurrection de Jésus peut illustrer le chemin spirituel de l'orant, dont l'unité en Dieu est l'aboutissement.

De plus, l'expérience que nous faisons du Verbe éternel en tant que ce qui est le plus profond en toute créature, et en tant que Source ou Réalité Ultime au-delà de tout, nous incluant en lui avec toutes les créatures de l'univers, nous amène à réaliser avec le temps qu'il n'y a pas d'Autre, c'est-à-dire que nous sommes vraiment cet Autre avec toutes créatures dans l'unité trinitaire<sup>825</sup>. Notre interprétation est que ce « *no Other* » ne signifie pas que Dieu se limite aux créatures de l'univers, mais qu'il est infini et inconditionné, et transcende sa Création tout en l'incluant en lui.

Alors, nous interprétons que pour Keating le Fils de Dieu se fait chair en se manifestant par l'unicité de chaque personne ou plus précisément par la manière unique de chacune à entrer en relation. Nous entrons en relation grâce à l'Esprit par le don de l'amour que nous faisons à l'autre, et aussi par l'accueil et l'action de grâce suite au don de l'amour venant de l'autre; ce qui rappelle la dynamique relationnelle trinitaire au cours de laquelle le Fils, dans sa kénose, se vide complètement de lui-même dans son retour au Père en nous vivant. À mesure que se déploie le mystère de Dieu, qui dans l'état de conscience unitif se manifeste au cours de notre vie quotidienne ordinaire, nous sommes invités à abandonner une représentation de nous-mêmes: celle d'une personne « habitée » de la présence divine, comme si la personne<sup>826</sup> et la présence divine étaient deux choses distinctes, comme si la Trinité était un corps étranger en nous. Nous sommes alors saisis par un approfondissement de notre conscience spirituelle : Christ, le Fils dans sa kénose, est non seulement vivant en chacun de nous, mais il est nous<sup>827</sup>. Nous sommes tous, par la voie des relations

---

<sup>825</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Towards Global Transformation, op. cit.*, p. 2.

<sup>826</sup> On se rappelle le texte hégélien, cité par Holzer au chapitre 4 de notre recherche, où il est affirmé que la vérité de la personnalité consiste à gagner la personnalité en s'abîmant, en étant immergé dans l'autre; c'est-à-dire que nous devenons une personne authentique par la relation où il y a le don de l'amour ou action de grâce suite à l'accueil de ce don. Cf., V. HOLZER, *op. cit.*, p. 273, note 2 et note 3.

<sup>827</sup> « *Thus the Son of God made flesh is manifesting in our uniqueness and returning to the Father through us and in us. Just as the Son empties himself into the Father, so we are invited to let go of our idea of ourselves – our self-identity– into the unfolding mystery of God manifesting in our ordinary everyday lives.*

interhumaines que nous créons et entretenons, une extériorisation unique du Verbe qui s'exprime continuellement et indéfiniment en notre chair. Selon cette perspective, nous pouvons en toute confiance nous abandonner en tant que Fils et nous laisser vivre Christ puisque Dieu-Amour voit la beauté, la bonté, et la vérité de son Fils en chacun de nous, bien que nous vivions dans la grande pauvreté du quasi néant spirituel de la kénose chrétienne.

Au cours de la phase d'unité sur notre chemin spirituel, nous devenons le Fils dans son incarnation. Christ, en qui nous sommes membres, assume entièrement la condition humaine avec sa faiblesse, ses erreurs, et tout ce qui est distorsionné ou non développé. Cela implique que nous nous identifions à l'autre, en tant que membre du corps mystique du Christ, par amour compatissant et inconditionnel. Keating parle de la grâce de l'ascension pour signifier ce processus de divinisation c'est-à-dire de notre retour en Christ dans le sein du Père duquel l'humanité provient et vers lequel elle retourne dans l'unité de l'Esprit<sup>828</sup>.

Keating ajoute dans *The Heart of the World* que le Fils, en devenant chair en Christ, annihile la séparation entre la matière et l'esprit<sup>829</sup> faisant de notre condition humaine une mystérieuse interpénétration d'expériences matérielles, spirituelles, et de présence divine. La grâce de l'ascension est donc de connaître vraiment qui nous sommes en tant que membres du Fils en Christ glorifié, non pas en faisant une lecture historique du récit de l'ascension, mais une lecture allégorique et unitive permettant de le connaître en Christ cosmique, et donc ressenti plus présent encore en nous qu'avant l'ascension, puisqu'en entrant dans la phase d'unité, notre conscience spirituelle s'approfondit. Nous percevons encore mieux l'Esprit vivant qui vibre en nous et en toutes choses de son amour infini. L'Esprit a été et est toujours présent en nous, bien qu'en train d'advenir continuellement, puisque la réalité divine est inépuisable et apparaît d'une nouvelle manière chaque fois

---

*Then Christ is not only living in us but as us. Thus we might conceive of ourselves as a localized expression of the wave or vibration of the limitless created reality that is the Eternal Word made flesh. In that perspective, we can boldly surrender to the presence of God in us, because we know God sees the beauty, goodness, and truth of his Son in our spiritual destitution and nothingness. We are in the process of becoming one with Christ in his identification with the human condition [...] ».* Cf. *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Unity in Contemplation, op. cit.*, p. 2.

<sup>828</sup> *Ibid.*, p. 1-2.

<sup>829</sup> Notre corps est aussi noble que notre âme ou notre esprit puisqu'il n'y a plus de séparation en catégories naturelle et surnaturelle.

que nous passons à un nouveau niveau de conscience spirituelle. Dans la phase d'unité, nous n'avons pas seulement confiance en la bonté infinie de Dieu, et dans la possibilité d'être en relation d'amour avec lui, mais sommes conscients d'être en Dieu, grâce à l'Esprit qui nous unit sans cesse à la périchorèse trinitaire<sup>830</sup>.

Après cette description des étapes de la contemplation mystique, voyons maintenant comment Winnicott, à partir de ses observations, théorise le développement relationnel et affectif au cours de la prime enfance. Rappelons que ce chercheur s'appuie davantage sur les matériaux recueillis en séances psychanalytiques que sur l'observation directe des petits enfants. En effet, Winnicott recueille patiemment ses renseignements auprès de patients adultes ou d'enfants en observant pendant plusieurs années leur régression continue suivie de progression au cours de la cure où ils doivent atteindre en eux-mêmes une pathologie de type psychotique<sup>831</sup>.

## 5.2 Le développement affectif et relationnel de l'enfant selon Winnicott

Winnicott a beaucoup écrit pendant ses quarante années de carrière en tant que pédiatre et psychanalyste. Nous nous limiterons d'abord aux principaux stades du développement affectif des premières années de la vie et plus particulièrement sur la position dépressive. Nous nous intéresserons ensuite à l'objet transitionnel, un concept winnicottien qui nous apparaît aussi très pertinent relativement à la contemplation mystique.

### 5.2.1 Les stades préprimitifs

Winnicott affirme qu'au début de la vie d'un être humain, il existe un état de solitude fondamental et inhérent alors que le bébé n'a pas conscience des soins de l'environnement. Après la naissance, cet état de solitude ne sera jamais plus pareil même s'il perdure pendant toute la vie, parce que le désir d'y accéder est contrarié par diverses angoisses.

<sup>830</sup> T. KEATING. « The grace of the ascension », *The Heart of the World* [...], p. 84-92.

<sup>831</sup> « *Probably the most convincing study of the needs of very early infancy comes from the observation on analytic patients who have regressed in the course of psycho-analytic treatment. In regard to my own experience, that which has taught me most has been the observation of steady regression followed by progression in borderline cases, that is to say in individuals who must reach to illness of psychotic type in themselves in the course of treatment.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The birth experience » (1954), *Human Nature*, [...], p. 150. [« L'expérience de la naissance », *La nature humaine* [...], p. 192-193.]

L'auteur parle ensuite d'un état de non-intégration, alors qu'il n'y a pas encore de liens cohérents entre les différentes parties du corps et la psyché, et où une réalité non-moi n'existe pas. Mais cet état s'estompe rapidement conséquemment aux soins prodigués normalement au nouveau-né. Par l'analyse de ses patients, notre auteur constate que, au stade le plus précoce, la dépendance à l'environnement est tellement complète qu'on ne peut parler d'un individu ayant un self capable de séparer le moi et le non-moi<sup>832</sup>.

Dans un article écrit beaucoup plus tôt<sup>833</sup>, Winnicott affirme que la période autour de la naissance est très importante aussi pour la suite du développement affectif, puisqu'il a constaté de grandes différences entre les bébés nés avant ou après terme. Il avance que, vers la fin de la période de gestation de neuf mois, le bébé est mûr pour le développement affectif. Le prématuré ne ressent rien de vital avant d'avoir atteint l'âge auquel il aurait dû naître, soit quelques semaines après la naissance. De même, celui qui naît après terme a déjà commencé son développement affectif. Ceci nous amène à penser que le système mère-enfant suit une programmation très précise<sup>834</sup>.

### 5.2.2 Le développement affectif primaire

La période avant l'âge d'environ cinq à six mois, c'est-à-dire avant que l'enfant se connaisse et connaisse les autres en tant que personne ayant un moi intégré, a une importance vitale pour Winnicott puisqu'il y voit les clefs de la psychopathologie des psychoses.

L'intégration de la personnalité commence dès le début de la vie, mais elle ne peut jamais être considérée comme allant de soi. En effet, notre auteur observe, en cours d'analyse chez des patients en régression, un syndrome psychiatrique bien connu : la désintégration de la personnalité. Il postule donc qu'il existe un état de non-intégration primaire chez ces patients et qu'un retard ou un défaut en matière d'intégration primaire les prédispose à la désintégration. Ces retards ou défauts découlent des défaillances de l'environnement relativement à la technique des soins infantiles. Une bonne technique fait en sorte que l'enfant est tenu au chaud, manié délicatement, baigné, bercé et appelé par son nom. De plus, une

---

<sup>832</sup> D. W. WINNICOTT. « A primary state of being: Pre-primitive stages » (1954), *Human Nature* [...] p. 131-132. [« Un état primaire de l'être : les stades préprimitifs », *La nature humaine* [...], p. 171-172.]

<sup>833</sup> Winnicott a commencé à écrire *Human nature* en 1954 qui fut achevé rapidement alors que *Primitive emotional development* fut publié en 1945. Cf., D. W. WINNICOTT. *Human Nature* [...], p. ix. [*La nature humaine* [...], p. 7-8.]

<sup>834</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development », *Through Paediatrics* [...], p. 148. [« Le développement affectif primaire », *De la pédiatrie* [...], p. 37.]

attitude calme et aimante de la mère est essentielle lors des expériences instinctuelles aiguës, par exemple, pendant un allaitement prodigué avec amour, malgré l'impulsivité et l'impatience du bébé. De l'intérieur, les éléments de la personnalité de l'enfant se rassemblent et font un tout, lorsque le nourrisson ressent qu'il est accepté et aimé. Dans son environnement, c'est peu à peu que des parcelles de la technique des soins, des visages vus, des sons entendus et des odeurs senties seront juxtaposés pour composer dans l'esprit de l'enfant un seul être qu'il appellera « maman » la mère. Winnicott appuie ses dires en affirmant que, dans la situation transférentielle au cours de l'analyse des psychotiques, il observe la preuve la plus claire que l'état psychotique de non-intégration a eu une place naturelle à un stade primitif du développement affectif de l'individu<sup>835</sup>. L'auteur nous donne un petit indice concret relié à ce genre de preuve en rapportant le cas des patients psychotiques (déjà mentionné au deuxième chapitre, section 2.2.1 : Une fonction défensive) qui se sentent satisfaits lorsqu'ils sont écoutés dans leurs récits très détaillés. Ils peuvent ainsi se sentir intégrés au moins dans la personne qui écoute. Ce comportement est aussi habituel chez les jeunes enfants qui tiennent à nous raconter de façon très détaillée leurs expériences.

Soulignons aussi le phénomène de dissociation qui survient lorsque l'intégration est inachevée ou partielle. Retenons seulement, pour le besoin de ce qui va suivre, que le nourrisson fait l'expérience d'états de calme et d'états d'excitation, et que pour Winnicott l'enfant n'a pas encore saisi qu'il est le même individu en passant d'un état à l'autre. Cela veut dire que le nourrisson ne sait pas d'abord que la mère qu'il édifie dans son monde intérieur par l'intermédiaire de ses expériences tranquilles est la même que la puissance derrière le sein qu'il veut détruire<sup>836</sup> lors de l'allaitement<sup>837</sup>.

---

<sup>835</sup> Winnicott écrit : « *In regard to environment, bits of nursing technique and faces seen and sounds heard and smells smelt are only gradually pieced together into one being to be called mother. In the transference situation in analysis of psychosis we get the clearest proof that the psychotic state of unintegration had a natural place at a primitive stage of the emotional development of the individual.* » *Ibid.*, p. 150. [p. 39.]

<sup>836</sup> Le mot « destruction » réfère à la destruction vécue dans le fantasme inconscient, et non pas à une destruction effective dans le monde de la réalité partagée. Winnicott a travaillé sur lui-même pour en expliquer le sens relativement à la relation d'objet. Il rapporte un de ses rêves dans une lettre à un collègue en 1963. Le rêve, comportant trois volets, implique que Winnicott se perçoit simultanément comme une partie du monde en train d'être détruite, l'agent destructeur, et la personne qui se réveille. Winnicott écrit : « [...] *and I knew I had dreamed of being destroyed and of being the destroying agent. There was no dissociation, so the three I's were altogether in touch with each other. This felt to be immensely satisfactory although the work done had made tremendous demands on me* ». Cf., « D. W. W's dream related to reviewing Jung », 1963, p. 229, cité par J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 32.

### 5.2.2.1 La relation primaire à la réalité extérieure

Bien que l'intégration ne soit jamais complètement achevée pour un être humain, ni fixée même à six mois chez le nourrisson, elle peut être considérée suffisamment acquise à ce moment-là puisque l'enfant commence à être capable d'entrer en relation avec d'autres personnes intégrées, ce qui représente déjà un long parcours dans le développement affectif. Winnicott affirme que la plupart des processus qui commence dans la prime enfance ne sont jamais complètement établis et la croissance qui se poursuit tout au long de l'enfance au cours de la vie adulte et même de la vieillesse, continue à les fortifier.<sup>838</sup> Du point de vue de l'enfant, la première séance d'allaitement constitue le premier lien établi avec un objet extérieur à son *self*. Winnicott écrit: « *In terms of baby and mother's breast (I am not claiming that the breast is essential as a vehicle of mother-love) the baby has instinctual urges and predatory ideas. The mother has a breast and the power of produce milk, and the idea that she would like to be attacked by a hungry baby. These two phenomena do not come into relation with each other till the mother and child live an experience together*<sup>839</sup>. » Nous constatons ici la perception particulière de Winnicott qui voit la mère et le bébé comme un système inséparable pourvu, par l'évolution de la vie, d'une très puissante et performante programmation inconsciente, de sorte qu'au moment du premier allaitement, le vécu commun de la mère et du nourrisson constitue une base sur laquelle Winnicott s'appuie pour affirmer que l'enfant a des pulsions instinctuelles et des idées prédatrices, et que la mère a des seins et qu'elle aimerait être attaquée par un bébé affamé. La mère suffisamment bonne est tolérante et compréhensive et sait produire la situation qui favorisera la première relation en présentant le sein au bon moment et au bon endroit. Pour le nourrisson, c'est le début de l'omnipotence parce que, en prenant contact avec le sein, il est déjà dans un état d'excitation et prêt à halluciner quelque chose qui est

---

<sup>837</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development [...], p. 151. [p. 41.]

<sup>838</sup> Winnicott écrit: « *In the case of many infants there is a relationship as between whole persons at six months. Now, when a human being feels he is a person related to people, he has already travelled a long way in primitive development.* » *Ibid.*, p. 148. [p. 37.] Winnicott ajoute par ailleurs : « *But there is no need to be precise about timing, and indeed most of the processes that start up in early infancy are never fully established, and continue to be strengthened by the growth that continues in later childhood, and indeed in adult life, even in old age.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The Development of the Capacity for Concern » (1963), *The Maturational Processes* [...], p. 73-74. [« Élaboration de la capacité de sollicitude », *Processus de maturation* [...], p. 32.]

<sup>839</sup> D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development [...], p. 152. [p. 42.] Winnicott souligne.

susceptible d'être attaqué. A ce moment-là, le téton réel apparaît et il peut sentir que c'était cela qu'il hallucinait. Ainsi ses idées s'enrichissent de détails réels dus à la vue, au toucher, à l'odorat, et la fois suivante, ce matériel est utilisé dans l'hallucination. Ainsi, d'une fois à l'autre, le nourrisson développe l'illusion d'avoir la capacité de faire apparaître ce qui en fait est déjà là, et cela encore plus si la mère a l'habileté de reproduire très fidèlement la même manière de le nourrir. Elle lui évite ainsi des complications inutiles qui vont nuire à l'état d'intégration déjà atteint, et retarder le développement de son potentiel relationnel. Winnicott nous fait remarquer ici que, pour que l'illusion d'omnipotence se produise dans l'esprit de l'enfant, il faut qu'un être humain se donne la peine de mettre constamment le monde à sa portée sous une forme limitée qui convient aux besoins de l'enfant. On voit qu'un petit enfant ne peut exister seul, ni psychologiquement ni physiquement, et a réellement besoin qu'une seule personne lui dispense des soins au début<sup>840</sup>.

### 5.2.2.2 Le stade de la cruauté précoce et de non inquiétude

Passons maintenant à la relation du type le plus primitif entre un enfant et sa mère. Même si le moi s'intègre et que l'individu se personnalise<sup>841</sup> et est en bonne voie dans la réalisa-

---

<sup>840</sup> *Ibid.*, p. 152 -154. [p. 44.] Voir aussi : « *The initiation of object-relating is complex. It cannot take place except by the environmental provision of object-presenting, done in such a way that the baby creates the object. The pattern is thus: the baby develops a vague expectation that has origin in an unformulated need. The adaptive mother presents an object or a manipulation that meets the baby's needs, and so the baby begins to need just that which the mother presents. In this way the baby comes to feel confident in being able to create objects and to create the actual world. The mother gives the baby a brief period in which omnipotence is a matter of experience.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development », *The Maturational Processes* [...], p. 62. [« Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », *Processus de maturation* [...], p. 17]

Mentionnons ici une petite anecdote dont il faudrait vérifier l'authenticité historique et la valeur expérimentale puisqu'elle remonte au XIII<sup>e</sup> siècle. Le Roi Frédéric II (qui parlait neuf langues : le latin, le grec, le sicilien, l'arabe, le normand, l'allemand, l'hébreu, le yiddish et le slave) voulut faire une expérience pour savoir quelle serait la langue que des bébés " sans influence extérieure " choisiraient naturellement. Il installa six bébés dans une pouponnière et ordonna à leurs nourrices de les alimenter, les endormir, les baigner, mais surtout, sans jamais leur parler. Il pensait que ce serait le grec ou le latin, seules langues originelles pures à ses yeux, qui serait utilisée. Cependant, l'expérience ne donna pas le résultat escompté. Non seulement aucun bébé ne se mit à parler un quelconque langage mais tous les six dépérèrent et finirent par mourir. Cf., (page consultée le 24 novembre 2017) <http://www.apophtegme.com/MYSTERES/frederic2.htm>.

<sup>841</sup> Winnicott parle du processus de la *personnalisation\**, c'est-à-dire que la psyché s'installe de plus en plus dans le soma, et que le nourrisson se relie de plus en plus aux fonctions de son corps. « *The ego is based on a body ego, but it is only when all goes well that the person of the baby starts to be linked with the body and the body-functions, with the skin as the limiting membrane. I have used the term personalization to describe this process, because the term depersonalization seems at basis to mean a loss of firm union between ego and body, including id-drives and id-satisfactions.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development [...], p. 59. [p. 13-14]

tion<sup>842</sup>, il lui reste encore beaucoup de chemin à faire avant d'établir une relation de personne totale à une mère totale et avant qu'il soit intéressé par l'effet que ses propres pensées et actions ont sur elle. Winnicott fait donc l'hypothèse qu'une relation objectale de cruauté précoce existe chez l'enfant en s'appuyant sur les états de dissociation cruelle couramment observées au cours de la petite enfance dans certains cas de délinquance et de folie. Notre auteur postule donc que ces états doivent être présents aussi dans l'état de santé mais à un degré moindre. Il nous fait remarquer d'ailleurs que l'enfant normal prend plaisir à une relation cruelle avec sa mère, ce qui se manifeste surtout dans le jeu<sup>843</sup>.

Winnicott revient sur ce stade de la cruauté précoce quelques années plus tard en parlant d'un stade de « non-inquiétude » où l'enfant ne se rend pas encore compte du fait que ce qu'il détruit, lorsqu'il est excité, est identique à ce qu'il estime au cours des intervalles tranquilles entre les périodes d'excitation. Dans ces moments-là, son amour va jusqu'à une attaque imaginaire du corps de la mère. L'agressivité fait ici partie de l'amour<sup>844</sup>. L'auteur rapporte qu'il est possible d'observer cela dans la dissociation entre les aspects calmes de la personnalité et les aspects soumis à l'excitation ; ainsi, des enfants qui sont habituellement gentils et attirants peuvent parfois être querelleurs envers ceux qu'ils aiment, ne se sentant pas tout à fait responsables de leurs actes. Si l'agressivité disparaît à ce stade du développement affectif, il s'ensuit, à un certain degré, une absence de la capacité d'aimer en établissant des relations objectales. Pour expliquer un peu le rôle que Winnicott donne à l'agressivité durant le stade de cruauté et de non-inquiétude, allons voir ce qu'il avance dans d'autres articles.

### 5.2.2.3 Le stade intermédiaire

Le stade intermédiaire dans le développement affectif précède la formation de la personnalité totale ou personnalisation, et suit le stade de cruauté précoce et celui encore plus précoce du but et de l'intégration du moi. Pour le nourrisson des premiers mois, le but est

---

<sup>842</sup> La réalisation concerne l'appréciation du temps et de l'espace et des autres propriétés de la réalité. « [...] *the appreciation of time and space and other properties of reality – in short, realization* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Primitive emotional development [...], p. 149. [p. 37-38.]

<sup>843</sup> *Ibid.*, p. 154. [p. 45.]

<sup>844</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation [...], p. 206. [p. 82.]



surtout de se nourrir. Au cours de cette étape, l'enfant entre dans une phase d'inquiétude qui devient culpabilité et sollicitude.

Selon Winnicott, le comportement agressif au tout début est du domaine d'une fonction partielle et est presque synonyme d'activité. Il affirme donc que l'agressivité est présente avant l'intégration de la personnalité et que ce sont ces fonctions partielles que l'enfant, en devenant une personne totale, organisera graduellement. L'enfant normal a un but et son agressivité s'y joint. La source principale de l'agressivité réside donc dans l'expérience instinctuelle des premières pulsions libidinales qui se rattachent à l'érotisme oral. Il écrit:

I must single out one stage which has to involve the use of the word "fusion". This is the achievement of emotional development in which the baby experiences erotic and aggressive drives toward the same object at the same time. On the erotic side there is both satisfaction-seeking and object-seeking, and on the aggressive side, there is a complex of anger employing muscle erotism, and of hate, which involves the retention of a good object-*imago* for comparison. Also in the whole aggressive-destructive impulse is contained a primitive type of object relationship in which love involves destruction<sup>845</sup>.

Notre auteur affirme qu'à propos de l'érotisme, il y a à la fois recherche d'une satisfaction et d'un objet et, à propos de l'agressivité, un mélange de colère, utilisant un érotisme musculaire, et de haine, ce qui implique que soit maintenue, pour garder un bon équilibre, une image objectale bienveillante. Dans toute pulsion destructive-agressive, est également contenu un type primitif de relation objectale, dans lequel l'amour implique la destruction. Pour Winnicott, aucun acte agressif ne peut être tout à fait compris en tant que phénomène isolé<sup>846</sup>.

<sup>845</sup> D. W. WINNICOTT. « The Development of the Capacity for Concern [...], p. 74. [p. 33.]

Le mot « erotism » n'est pas défini très clairement par Winnicott. Selon J. ABRAM, l'agressivité concerne le caractère impitoyable du nourrisson alors que l'érotisme réfère à la coexistence sensuelle de la mère en état de préoccupation maternelle primaire avec son bébé, alors que ce dernier est dans un état de non intégration. J. ABRAM écrit: « [...] *the "agressive" links with the baby's ruthlessness which really does tire the mother. The erotic, in contrast, is linked with the "sensuous co-existence" of baby in an unintegrated state with his mother in her primary maternal preoccupation* ». Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 27.

<sup>846</sup> D. W. WINNICOTT. « Aggression in relation [...], p. 204-205. [p. 80-82.]

### 5.2.2.3.1 La position dépressive, un passage de la non inquiétude à la sollicitude

Winnicott considère cette étape comme l'aboutissement d'un processus du développement affectif. Ce passage capital survient dans la seconde moitié de la première année et coïncide avec le sevrage. Pour parvenir à la position dépressive, il faut qu'un enfant ait atteint un degré d'intégration suffisant lui permettant d'établir des relations avec des personnes totales, le sein étant considéré comme une personne totale, parce que, lorsque l'enfant devient une personne totale, le corps de la mère ou quelque partie de son corps que ce soit est perçu alors par l'enfant comme une chose totale<sup>847</sup>.

Nous avons abordé déjà le sujet de la position dépressive au deuxième chapitre de notre recherche en utilisant plusieurs textes winnicottiens. Nous en avons d'abord parlé dans la section 2.1.3 portant sur le potentiel transcendant du vrai self, et ensuite dans la section 2.2.3 portant sur l'égoïsme du faux self. Pour ce qui a déjà été dit au deuxième chapitre, nous rappellerons seulement ici les grands traits ou caractéristiques principales. Nous ajouterons cependant quelques précisions provenant d'autres textes winnicottiens non utilisés précédemment.

#### Caractéristiques de la position dépressive

##### 1 - Une représentation duelle de la mère

Le nourrisson développe en son monde intérieur la représentation d'une mère-objet à partir de l'agressivité qu'il utilise, par exemple, pour s'allaiter. La représentation d'une mère-environnement se forme aussi intérieurement dans l'esprit de l'enfant parce que sa mère excelle à discerner les besoins et à prodiguer activement de bons soins pour écarter l'imprévisible et sécuriser son nourrisson en lui donnant l'illusion d'omnipotence. La mère-objet détient les objets partiels appropriés pour satisfaire les besoins immédiats, et la mère-environnement ou mère bonne s'établit dans le monde intérieur de l'enfant à partir de l'affection et de la coexistence du plaisir des sens (l'érotisme winnicottien) ressenties pendant les moments plus tranquilles avec sa mère.

---

<sup>847</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development », *Through Paediatrics* [...], p. 264. [« La position dépressive dans le développement affectif normal », *De la pédiatrie* [...], p. 151.]

## 2 - De l'inquiétude à la sollicitude

Le nourrisson ressent une ambivalence émotive à l'égard de ces deux « mères » et développe une angoisse. Mais il acquiert aussi peu à peu la certitude qu'il pourra offrir quelque chose à la mère-environnement, et cette certitude le rend capable de contenir l'angoisse. Alors, l'inquiétude retenue de cette façon se transforme qualitativement et devient sentiment de culpabilité, parce que le sentiment de l'enfant est qu'il a fait du mal dans la période d'excitation, à la personne aimée.

Par sa présence régulière, la mère-environnement donne l'occasion au nourrisson de lui offrir quelque chose, afin qu'il puisse sentir qu'il a fait réparation suite à l'accueil de son don. Winnicott explicite de quoi est faite cette offre imaginaire du nourrisson pour réparer le dommage causé à la mère :

With the mother (or mother-substitute) still present and available, that is to say with the infant in an environment suitable, there gradually comes about a moment of mending, a moment in which the infant uses the capacity that has developed in the previous hours of contemplation or digestion. Perhaps the infant actually does something (smiles or makes a spontaneous gesture of love, or offers a gift – an excretion product – as a token of reparation and restitution). The breast (body mother) is now mended and the day's work is done. Tomorrow's instincts can be awaited with limited fear<sup>848</sup>.

L'enfant fait un tri de ce qui résulte en imagination de son expérience pulsionnelle, et conserve ce qui, dans son sentiment, est « bon », solide et acceptable, non blessant, un sourire ou un geste spontané d'amour, ou une excrétion en signe de cadeau de réparation ou de restitution. Ainsi, il parvient à vivre les pulsions du ça avec plus d'assurance, de sorte que la culpabilité devient dormante et apparaît seulement si les occasions de réparer viennent à manquer.

Lorsque s'établit la confiance que le cycle protecteur (agression-réparation-restitution de la mère-environnement dans son état avant l'agression) se répétera suite à l'accueil répétitif des gestes de réparation, et que des occasions de réparer se présenteront encore, la culpabilité se modifie à nouveau et peut être considérée moins négativement. Il est alors plus

---

<sup>848</sup> Ibid., p. 71-72. [p. 96-98.]

juste de parler de sollicitude<sup>849</sup> pour décrire d'une façon positive une croissance qui appartient essentiellement à la période d'une relation à deux et qui, négativement, se traduirait par "culpabilité". Le nourrisson peut maintenant se sentir plus libre d'exprimer ses pulsions et aussi de plus en plus capable de se sentir concerné et d'accepter de répondre de ses gestes agressifs envers la mère-environnement<sup>850</sup>. Winnicott nous fait part de son intuition, à savoir que dans ses premières tentatives d'amour, l'être humain ne peut tolérer le but destructeur associé à son agressivité envers la mère-objet que s'il a la preuve qu'un but constructif tout proche existe, et que la mère-environnement est prête à accepter la destruction.

### 3 - Un amour primitif à l'origine de la relation

Afin de diminuer l'angoisse ou l'inquiétude, l'enfant cherche à faire la fusion de son agressivité et de son érotisme associés respectivement à la mère-objet et à la mère bonne. Et pour que l'enfant réalise cette fusion, il faut que la mère réussisse à maintenir son attitude suffisamment bonne pendant la période nécessaire en ne présentant pas trop d'opposition à l'agressivité de son bébé. Grâce à cette opposition active et bien équilibrée, l'enfant en bonne santé parvient à accepter l'ambivalence c'est-à-dire à joindre les vécus, érotique et agressif, dans une relation avec la mère ou la personne qui s'occupe de lui habituellement. Et cette relation est de plus en plus indépendante du moi de la mère<sup>851</sup>. Soulignons ici l'importance de cette opposition pour la suite de notre recherche, puisque c'est grâce à une opposition bien ajustée que l'enfant peut développer son potentiel relationnel. On se rappelle ce que nous avons abordé plus haut, à savoir que le passage de la perception subjective à la perception objective est davantage favorisé par des expériences d'insatisfaction que de satisfaction. L'instauration d'une relation d'objet répond à un besoin autre que la satisfaction instinctuelle ou qu'une réaction à la frustration<sup>852</sup>. Notre auteur prend l'exemple de l'allaitement pour illustrer son propos:

<sup>849</sup> « The word "concern" is used to cover in a positive way a phenomenon that is covered in a negative way by the word "guilt". [...] It is a development belonging essentially to the period of a two-body relationship ». Cf., D. W. WINNICOTT. « The Development of the Capacity for Concern [...], p. 73-74. [p. 31-32.]

<sup>850</sup> *Ibid.*, p. 77. [p. 36.]

<sup>851</sup> « This development implies an ego that begins to be independent of the mother's auxiliary ego, [...] ». *Ibid.*, p. 75. [p. 34.]

<sup>852</sup> Winnicott écrit: « The change of the object from 'subjective' to "objectively perceived" is jogged along less effectually by satisfactions than by dissatisfactions. The satisfaction to be derived from a feed has less value in this respect of the establishment of object-relating than when the object is, so to speak, in the way.

The baby is fobbed off by the feed itself; instinct tension disappears, and the baby is both satisfied and cheated. It is too easily assumed that a feed is followed by satisfaction and sleep. Often distress follows this fobbing off, especially if physical satisfaction too quickly robs the infant of zest. The infant is then left with: aggression undischarged – because not enough muscle erotism or primitive impulse (or motility), was used in the feeding process; or a sense of « flop » – since a source of zest for life has gone suddenly, and the infant does not know it will return. All this appears clearly in clinical analytic experience, and is at least not contradicted by direct observation of infants<sup>853</sup>.

La satisfaction et le sommeil ne suivent pas nécessairement l'allaitement du nourrisson. Souvent, c'est le chagrin qui suit parce que le bébé qui se nourrit sans avoir à faire vraiment d'efforts se sent « *fobbed off* », déçu, trompé, comme si une source d'enthousiasme à l'égard de la vie avait brusquement disparue, sans qu'il sache si elle reviendra. La mère, en ne mettant aucune opposition, fait en sorte que son bébé est trop rapidement privé de son appétit. La tension instinctuelle du nourrisson disparaît trop vite et le laisse avec un surplus d'agressivité non déchargée. Dans le processus de la tétée, l'enfant n'a pas utilisé suffisamment d'érotisme musculaire ou de pulsion primitive (de motricité), ce qui ne l'aide pas à prendre contact avec la réalité extérieure. Et l'auteur ajoute:

In normal birth the opposition encountered provides a type of experience which gives effort a head-first quality. [...] although birth may take place by breech instead of by head, there seems to be a general validity in the association between pure effort and a head-first relationship to opposition. This could be tested out by observation on infants who are making an effort to feed – according to my theory they can be helped by a degree of opposition to the top of the head. This idea is usually expressed in the following terms: "An infant does not thrive on perfect adaptation to need. A mother who fits in with a baby's too well is not a good mother. Frustration produces anger and this helps the infant to gain enhanced experience"<sup>854</sup>

---

» Cf., D. W. WINNICOTT. « Communicating and Not Communicating [...] p. 181. [« De la communication et de la non-communication » [...], p. 154.] Voir aussi: « *It must be emphasized that in referring to the initiating of object-relating I am not referring to id-satisfactions and id-frustrations. I am referring to the preconditions, internal to the child as well as external, conditions which make an ego-experience out of a satisfactory breast feed (or a reaction to frustration).* » Cf., D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development [...], p. 62. [p. 17.]

<sup>853</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 262-277. [p. 156.]

<sup>854</sup> D. W. WINNICOTT. « The external nature of objects [...], p. 215-216. [p. 94.]

Winnicott nous fait remarquer que, dans le processus de la naissance, les bébés qui sortent la tête en premier montrent en général par la suite une aptitude à fournir un effort plus pur, c'est-à-dire plus spontanée et intense selon notre interprétation, comparativement à une naissance où le bébé se présente le siège en premier. L'auteur suggère de vérifier sa théorie sur les nourrissons « head-first » en exerçant sur le sommet de leur tête, lors de l'allaitement, un degré d'opposition variable pour voir si cela les incite à accentuer plus ou moins leur effort. Cette suggestion s'inscrit dans l'attitude d'une mère suffisamment bonne qui doit bien ajuster le processus de désillusion de l'omnipotence en augmentant petit à petit les défaillances dans son adaptation afin que la frustration et la colère incite l'enfant à acquérir une expérience plus réaliste du monde extérieur. Par ailleurs, l'auteur affirme, en s'appuyant sur les travaux de l'analyste Joan Riviere, la nécessité pour le nourrisson de faire passer autant que possible la motricité primitive dans les expériences instinctuelles, parce qu'il a un besoin authentique d'être frustré par la réalité, et s'il y avait satisfaction instinctuelle, complète et sans obstacle, ce qui provient de la motricité originelle, resterait insatisfait chez l'enfant<sup>855</sup>.

Si on revient à l'acceptation de l'ambivalence concernant les vécus, érotique et agressif, lors du stade de l'inquiétude, une question surgit : Est-ce que le nourrisson, au cours de la position dépressive, commence à être inquiet, conséquemment à son agressivité envers la mère-objet, parce qu'il réagit à la crainte de représailles que Winnicott appelle « la peur du talion » ? Peut-on considérer cette peur comme faisant partie d'une programmation instinctuelle génétiquement mémorisée suite à la prédation tout au long de l'évolution de notre espèce ? Winnicott répond en affirmant que la pulsion libidinale primitive opère au stade pré-cruel, avant la position dépressive, alors que la croissance du moi s'élabore et que l'intégration n'est pas bien établie. Il affirme l'existence d'un type d'amour primitif<sup>856</sup> qui opère avant même qu'apparaisse la capacité de s'inquiéter et de prendre des responsabilités. La destruction causée suite à l'agressivité lors de l'allaitement, par exemple, ne devient une responsabilité du moi que lorsque l'intégration et l'organisation du moi sont suffisamment établies pour que la colère existe et, par voie de conséquence, la peur

<sup>855</sup> D. W. WINNICOTT. « The Very early roots of aggression [...], p. 211. [p. 89.]

<sup>856</sup> « [...] *the primitive love impulse is operative at a stage when ego growth is only starting, when integration, for instance, is not an established fact. There is primitive love that is operative when there is not yet a capacity for taking responsibility* ». Ibid., p. 210. [p. 88.]

du talion. Une sorte d'amour précède donc la peur du talion et initie le stade de l'inquiétude<sup>857</sup>.

Dans un autre texte paru à peu près à la même époque, notre psychanalyste et pédiatre enrichit sa réflexion. Il est bien évident que l'enfant se met en colère suite à une frustration, mais l'agressivité dans l'élan impulsif précède l'intégration du moi. C'est justement l'intégration du moi qui rend possible l'existence de la colère, suite à une frustration de l'impulsivité instinctuelle, et fait en sorte que l'expérience érotique existe. Selon Winnicott, tous les bébés ont biologiquement un potentiel plus ou moins égal d'instinct érotique; mais leur capacité agressive, cependant, doit forcément être extrêmement variable puisqu'ils éprouvent une foule d'expériences qui influencent leur impulsivité avant même que leur colère se manifeste en réaction, par exemple, à une frustration engendrée par un retard à la tétée. Pour arriver à définir l'agressivité par rapport au potentiel érotique, Winnicott affirme qu'il est nécessaire de revenir aux tendances du fœtus qui déclenchent le mouvement plutôt que son immobilité, de même qu'à la qualité vivante des tissus et à la première preuve d'érotisme musculaire. Il recourt donc à un terme tel que « *life force* », force de vie<sup>858</sup>. Il n'y a pas de doute pour notre auteur qu'au départ tous les fœtus ont, comme pour le potentiel érotique, plus ou moins la même force de vie. Il avance alors que l'opposition rencontrée depuis la naissance influence la conversion de la force de vie en faveur d'une plus grande agressivité. Il fait remarquer cependant qu'un excès d'opposition peut empêcher la fusion des potentialités érotiques et agressives qui est l'enjeu du stade de l'inquiétude.

Afin de poursuivre son argumentation, notre auteur affirme la nécessité de remonter à ce qui se passe avant la naissance. Les mouvements du fœtus en bonne santé favorisent une meilleure exploration de l'environnement. Par l'intermédiaire de ses mouvements et de

---

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 210. [p. 88.]

<sup>858</sup> « *That there is anger at frustration in such phases is only too obvious, but [...] aggression [...] precedes the ego integration that make anger at instinctual frustration possible, and that makes the erotic experience an experience. It can be said that each baby has a potential of zonal erotic instinct, that is biological, and that the potential is more or less the same for each baby. By contrast the aggression component must be extremely variable; by the time that we observe a baby's anger at frustration at a feeding delay a great deal has happened that has made the baby's aggressive potential great or little. To get to something in terms of aggression corresponding to the erotic potential it would be necessary to go back to the impulses of the foetus, to that which makes for movement rather than for stillness, to the aliveness of tissues and to the first evidence of muscular erotism. We need a term here such as life force* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « The external nature of objects [...], p. 215-216. [p. 95.]

l'opposition qu'il ressent, le fœtus amorce une reconnaissance précoce du monde non-moi et un établissement précoce du moi. Par contre, un fœtus en mauvaise santé aura moins d'impulsivité et la force vitale sera utilisée pour réagir aux empiètements de son environnement pathologique. Alors, le moi ne se développe pas autant, ce qui empêche la fusion des éléments agressifs et libidinaux et amène la formation d'un faux self. Le jeune enfant, dans ce cas, est amené à l'expérience libidinale seulement par séduction et ne ressentira pas une véritable connexion avec son corps et sa sensualité ; il aura une vie réactionnelle purement agressive qui dépend de l'existence de l'opposition, d'où l'importance de la traversée de ce processus de croissance que représente le stade de l'inquiétude<sup>859</sup>.

Winnicott conclut: «*The impulsive gesture reaches out and becomes aggressive when opposition is reached. There is reality in this experience, and it very easily fuses into the erotic experiences that await the new-born infant. I am suggesting: it is this impulsiveness, and the aggression that develops out of it, that makes the infant need an external object, and not merely a satisfying object*<sup>860</sup>. »

Pour notre auteur, lorsque les mouvements impulsifs du nourrisson atteignent la mère et rencontrent une juste dose d'opposition, le développement de la spontanéité ou de l'agressivité de l'enfant s'en trouve favorisé. Cette expérience est ressentie comme réelle et elle se fusionne très facilement avec les expériences érotiques qui attendent le nouveau-né. Et Winnicott propose que c'est cette impulsivité, et l'agressivité qui se développe à partir d'elle, qui font que l'enfant a besoin d'un objet externe qui ne soit pas seulement un objet lui apportant une satisfaction mais un objet qui le stimule et l'encourage à s'exprimer. Pour Winnicott, la nature des objets externes ne doit pas apporter seulement une satisfaction pour que le caractère réel d'une relation soit ressenti. Cette opposition bien équilibrée ressentie au cours de la position dépressive communique à l'enfant le rythme de la dynamique relationnelle faite d'initiatives spontanées, d'accueils de ces initiatives et de réponses qui offrent une certaine opposition amenant ainsi l'enfant à adopter la même dynamique.

#### 4 - De la culpabilité à la réparation

<sup>859</sup> *Ibid.*, p. 216-217. [p. 95-96.]

<sup>860</sup> *Ibid.*, p. 217. [p. 97.] Winnicott souligne.



En s'appuyant sur M. Klein, Winnicott écrit: « *The human infant cannot accept the fact that this mother who is so valued in the quiet phases is the person who has been and will be ruthlessly attacked in the excited phases. The infant, being a whole person, is able to identify with the mother, but there is no clear distinction yet for the baby between what is intended and what really happens*<sup>861</sup>. » Il n'est pas possible à l'être humain de supporter la destructivité qui est fondamentale dans l'amour pulsionnel. Alors, le petit enfant ne peut accepter le fait que cette mère, si appréciée dans les phases où il est calme, est la même personne qui a été attaquée impitoyablement et le sera encore dans les phases où il est excité. L'enfant étant devenu une personne totale, peut s'identifier à la mère, mais il ne fait pas encore la distinction entre ce qui réside dans son intention à lui et ce qui se passe dans la réalité, sauf par un développement progressif grâce à l'expérience de la réparation et de la restitution. Sinon, il y a inhibition de la capacité d'aimer, et une dissociation réapparaît entre les états paisibles et excités. Conséquemment, le sens de la tranquillité et du jeu constructif disparaît<sup>862</sup>. Cette culpabilité initie donc une réaction de réparation qui amène l'enfant à passer d'un état sans aucune compassion pour la mère qui le nourrit, à un état compatissant. Ceci lui permet justement de développer avec confiance son individualité et son sens de la réalité, de même que son potentiel relationnel.

### 5 - Fusion de l'agressivité et de l'érotisme

En fusionnant son agressivité et son érotisme, le nourrisson développe un sens du souci ou de la sollicitude. Il devient de plus en plus capable de tolérer les éléments agressifs dans la pulsion primitive, c'est-à-dire qu'il apprend à reconnaître la différence entre le fait et le fantasme (par exemple, les objets subjectifs associés à l'agressivité pour s'allaiter). L'enfant constate aussi de plus en plus que la mère est capable de maintenir son attitude de mère suffisamment bonne au cours de ses pulsions instinctuelles, et donc d'être là pour recevoir et comprendre ses actes de réparation. Si les gestes de réparation ne sont pas accueillis, l'enfant perd graduellement l'aptitude à se sentir coupable qui est remplacée par une inhibition de l'instinct ou par une défense comme le clivage d'objets en bons et mau-

---

<sup>861</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 266-267. [p. 155-156.]

<sup>862</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position », *Human Nature* [...], p. 74. [p. 101.]

vais<sup>863</sup>.

#### 6 - Découverte de la capacité de donner

L'enfant devient capable de découvrir son propre besoin personnel de donner, de construire et de réparer, si la mère est là assez longtemps pour reconnaître ses gestes de réparation, sinon l'agressivité réapparaît. De cette manière, une grande part de l'agressivité se transforme et pourra plus tard se manifester en fonctions sociales<sup>864</sup>.

Passons maintenant à un concept winnicottien qui nous semble des plus prometteurs à propos du développement relationnel, tant sur le plan humain que spirituel.

### 5.2.3 L'objet transitionnel

Winnicott nous fait remarquer que si les nouveau-nés sont portés à sucer leurs doigts, c'est qu'ils ressentent une quiétude à satisfaire les pulsions de cette zone orale érogène. Comme d'habitude notre auteur commence sa réflexion à partir d'observations qui peuvent sembler à première vue plutôt anodines ou puériles et non susceptibles d'une quelconque fécondité scientifique. Il affirme d'emblée qu'il y a un lien entre ces pulsions orales et les objets (ours, poupées, etc.) qui sont la première possession non-moi de l'enfant. En effet, les petits enfants adoptent assez tôt un objet particulier avec lequel ils établissent un lien d'attachement qu'ils maintiennent fidèlement pendant plusieurs années avant de s'en détacher finalement en douceur. Winnicott écrit : « *It is clear that something is important here other than oral excitement and satisfaction, although this may be the basis of everything else* »<sup>865</sup>. Notre auteur considère que l'affection manifestée envers ces objets ne peut se réduire à de l'excitation et de la satisfaction orales, mais porte au contraire une signification profonde relativement à notre nature humaine.

Les expressions « objet transitionnel » et « phénomène transitionnel » concernent une zone d'expérience où l'enfant est en train d'effectuer une traversée depuis l'état mental d'érotisme oral (la succion des doigts) vers un état de relation objectale non-moi (l'affection prodiguée à un objet comme un ours en peluche). En sortant de la fusion ma-

<sup>863</sup> D. W. WINNICOTT. « Psycho-Analysis and the Sense of Guilt » (1958), *The Maturation Processes* [...], p. 23-24. [« La psychanalyse et le sentiment de la culpabilité », *De la pédiatrie* [...], p. 223.]

<sup>864</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 270-271. [p. 159-160.]

<sup>865</sup> D. W. WINNICOTT. « Transitional Object and Transitional Phenomena » (~1968), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 2. [« Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 8.]

ternelle, l'enfant commence à réaliser ce qu'il y a reçu, et, grâce au potentiel créateur inhérent à son vrai self, il projette à sa manière sur son objet transitionnel l'affection de sa mère introjectée.

Winnicott nous propose une définition de la nature humaine. Il pose d'abord la dimension relationnelle de notre être qui suppose une réalité intérieure, mais il constate la nécessité d'ajouter une dimension où l'individu a pour tâche de maintenir, tout au long de son existence, la réalité intérieure et la réalité extérieure distinctes bien qu'étroitement en relation<sup>866</sup>. Notre auteur veut étudier l'essence de l'illusion, c'est-à-dire notre interprétation non conforme à la réalité du monde extérieur parce qu'influencée par notre monde intérieur. Il pose alors l'avènement, entre le quatrième et le douzième mois de la vie de l'enfant, d'un espace mental d'expériences où, par l'usage d'objets non-moi particuliers, l'enfant commence à accepter la réalité du monde extérieur. Ce processus dynamique, au cours duquel nous améliorons notre aptitude à interpréter la réalité, et plus particulièrement celle du monde des relations humaines, se poursuit continuellement au cours de notre existence.

Winnicott nous fait observer un progrès dans les gestes autoérotiques du nourrisson qui, de la succion du pouce seul, passent ensuite à l'ajout de gestes des doigts de la même main pour se caresser le visage, et finalement à l'usage d'objets non-moi pour les caresses<sup>867</sup>. C'est surtout au moment de s'endormir que les fonctions défensives de l'enfant l'amène à utiliser son objet transitionnel pour diminuer l'angoisse dépressive. Retenons que ce progrès de « la main à la bouche », ensuite de la « main aux parties génitales », et finalement « de la main en recherche d'objets extérieurs » en tant qu'objets transitionnels

---

<sup>866</sup> *Ibid.*, p. 2. [p. 9.]

<sup>867</sup> Winnicott écrit: « *There is plenty of reference in psychoanalytic literature to the progress from 'hand to mouth' to 'hand to genital'* [...] *Sooner or later in an infant's development there comes a tendency on the part of the infant to weave other-than-me objects in the personal pattern. To some extent these objects stand for the breast, but it is not especially this point that is under discussion.*

*In the case of some infants the thumb is placed in the mouth while fingers are made to caress the face [...] the mouth is then active in relation to the thumb but not in relation to the fingers. The fingers caressing the upper lip, or some other part, may be or may become more important than the thumb engaging the mouth. Moreover, this caressing activity may be found alone, without the more direct thumb-mouth union.*

*In common experience one of the following occurs, complicating an auto-erotic experience such as thumb-sucking: [...] with the other hand the baby takes an external object, say a part of a sheet or blanket, into the mouth along with the fingers [or not in the mouth and] use it for the caressing part of the activity ».* *Ibid.*, p. 3-4. [p. 10-11.]

montre que la gamme des sujets d'intérêt s'étend peu à peu et indique une certaine ouverture de l'enfant pour une transition vers autre que lui-même.

Avant de continuer avec le texte principal de Winnicott sur l'objet transitionnel, ajoutons ici quelques observations tirées d'autres textes winnicottiens à propos du progrès dans les gestes autoérotiques dont parle l'auteur. L'apport de ces observations va nous permettre de solidifier un peu plus les assises de ce qui nous semble indiquer une transformation décisive en faveur de cette ouverture sur le monde extérieur, dont l'objet transitionnel n'est que le signe sensible<sup>868</sup>. Dans un texte produit en 1947 il écrit:

At three months a baby may want to put a finger on mother's mouth, playing at feeding her, while taking milk at the breast. And what about the earlier weeks? Who knows? A tiny baby may want to suck a fist or finger, while taking from breast or bottle (having cake and eating it, so to speak), and this shows that there is something more than just a need for the satisfaction of hunger.

But for whom am I talking? Mothers have no difficulty in seeing the person in their own babies from the start. But there are people who tell you that until they are six months old babies are nothing but bodies and reflexes. Don't be misled by people who talk like that, will you<sup>869</sup>?

Notre auteur rapporte le geste souvent observé de bébés qui semble jouer à nourrir leur mère en mettant un doigt dans la bouche de celle-ci tout en se nourrissant au sein. Winnicott s'interroge sur ces gestes et en conclut que l'enfant veut quelque chose de plus que calmer sa faim. Les nourrissons ne font pas que répondre à des besoins instinctuels. Nous pourrions facilement laisser de côté de telles observations à propos du doigt dans la bouche de la mère en pensant qu'il s'agit là d'un geste tout simplement innocent et insignifiant résultant du hasard ou d'un goût de jouer tout à fait superficiel, mais Winnicott y revient en 1954 :

---

<sup>868</sup> Winnicott affirme que parfois ce sont des mélodies ou autres activités qui jouent le rôle d'objet transitionnel : « [...] *an infant's babbling and the way in which an older child goes over a repertory of songs and tunes while preparing for sleep come within the intermediate area as transitional phenomena* [...] ». *Ibid.*, p. 2. [p. 8.]

<sup>869</sup> D. W. WINNICOTT. « The Baby as a person », *Mother and Child*, New York, Basic Books, 1949, p. 46. [« Le bébé en tant que personne », *L'enfant et sa famille*, Paris, Payot, 1971, p. 54.]

I watched a twelve-weeks-old baby put his finger into his mother's mouth whenever she fed him at the breast. [...] It is tempting to say that he perhaps was at the depressive position; but there are all the strange processes of identification to be considered, and, besides, it is not usual for this thing to occur as early as twelve weeks and very rare for it to occur earlier. We have also to allow for the apparent integration that comes from reliable handling rather than from the true attainment of integration in independence<sup>870</sup>.

Notre auteur s'étonne de la régularité de ces gestes aussi tôt qu'à douze semaines et même avant, bien que rarement. Il aimerait y voir un lien avec le début de la relation qu'il place par ailleurs au commencement du stade de l'inquiétude, mais il a déjà devancé le début de la position dépressive à l'âge de six mois, soit trois mois plus tôt que M. Klein. Il hésite à devancer davantage le début du stade de l'inquiétude, en pensant à la complexité des processus d'identification – sur lesquels nous reviendront plus loin – qui entrent en jeu et qui accompagnent aussi l'apparition de l'objet transitionnel. Il considère également la possibilité que l'enfant agisse par mimétisme suite aux bons soins reçus, ce qui sème le doute quant à son degré réel d'intégration et à sa capacité d'atteindre la position dépressive. Les hésitations de notre auteur semblent toutefois se dissiper dans un autre texte écrit en 1955 :

At the beginning [...] infants mostly push their fits into their mouths [...] two fingers or a thumb for sucking, while with the other hand caressing some part of the mother or a bit of sheet, blanket, or wool, or perhaps their own hair. There are two things going on here; the first, with some part of the hand in the mouth, being clearly related to the excited feeding; the second is one stage further displaced from excitement, and is more nearly affectionate. Out of this affectionate fondling activity there can develop a relationship to something which happens to be lying around, and this is the first possession, that is, the first thing in the world that belongs to the infant, and yet which is not part of the infant like the thumb, or the two fingers, or the mouth. How important this can be, therefore, is evidence of the beginning of a relationship to the world. These things develop along with the beginning of a sense of security, and with the beginning of the infant's relationship to one person. They are evidence that things are going well in the child's development, and that memories of relationships are beginning to be built up. These can be made use of again in this new relationship to the object, which I myself like to call a transitional object. It is not the object itself, of course, that is transitional; it represents the infant's

---

<sup>870</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 274. [p. 164.]

transition from a state of being merged with the mother to a state of being in relation to the mother as something outside and separate<sup>871</sup>.

Winnicott mentionne à nouveau les mêmes gestes autoérotiques mais ajoute le fait que d'autres objets sont recherchés par la main du nourrisson qui n'est pas utilisée pour la succion de ses doigts. Il interprète que la succion des doigts se rapporte à l'excitation de la nourriture et que l'autre main de l'enfant en caressant la mère, un morceau de drap ou sa propre chevelure, concerne l'affection. L'auteur affirme qu'à partir de cette activité de câlinerie affectueuse peut se développer une relation avec un objet aux alentours, objet qui peut devenir très important pour le bébé puisqu'il s'agit de sa première possession non-moi. Quelle que soit l'importance de cet objet, il est donc pour Winnicott la preuve d'un commencement de relation avec le monde. Il ajoute que cette transition, d'un état de fusion avec la mère à un état de relation avec celle-ci en tant que personne extérieure et séparée, se fait de pair avec le début d'un sentiment de sécurité. En effet, suite aux bons soins reçus, le développement affectif est favorisé, et l'enfant accumule de plus en plus de souvenirs positifs relativement aux échanges avec le monde extérieur. Ces souvenirs sont ensuite utilisés pour développer une nouvelle relation avec un objet particulier auquel Winnicott aime donner le nom d'objet transitionnel. L'objet n'est pas particulièrement transitionnel en lui-même, mais représente le passage de la fusion maternelle à un monde de relation.

Mentionnons aussi un autre texte winnicottien, lequel, en plus de reprendre ce qui a déjà été dit sur les gestes autoérotiques et l'objet transitionnel, apporte quelques éléments supplémentaires :

Obviously these objects stand for part-objects, notably for the breast, and only gradually do they stand for babies and for mother or father. [...] This object [...] can have value as an object intermediate between the self and the outside world. Typically a child can be seen going to sleep clutching such an object [...] and at the same time sucking two fingers or a thumb, and perhaps stroking the upper lip or the nose. The pattern is personal to the child, and this pattern, which appears at the time of going to sleep, or at times of loneliness, sadness, anxiety, may persist to late childhood or even to adult life. This is all part of

---

<sup>871</sup> D. W. WINNICOTT. « First Experiments in Independence » (1955), *The child and the Family*, London, Tavistock, 1957, p. 131-132. [« Premiers pas vers l'indépendance », *L'enfant et sa famille* [...], p. 189-190.]

normal emotional development. These phenomena [...] appear to form the basis of the whole cultural life of the adult human being. [...] Clearly the thumb in the mouth and the rag doll in the hand simultaneously symbolize a part of the self and a part of the environment<sup>872</sup>.

Les objets transitionnels peuvent représenter au début des objets partiels, entre autres le sein, et ce n'est que peu à peu qu'ils en viennent à représenter des bébés, la mère ou le père. Ces objets servent d'intermédiaire entre le self et le monde extérieur et symbolisent en même temps une partie du *self* et une partie de l'environnement. L'enfant utilise un objet transitionnel plus particulièrement au moment de s'endormir ou à des moments de solitude, de tristesse, d'angoisse et leur usage peut persister jusqu'à très avant dans l'enfance ou même jusqu'à la vie adulte. Tout ceci fait partie du développement affectif normal. L'auteur avance même que ces phénomènes transitionnels forment la base de toute la vie culturelle de l'être humain adulte.

Dans un texte de 1963, Winnicott rapporte à nouveau le fait du nourrisson qui met son doigt dans la bouche de la mère, mais ajoute un lien important avec l'identification :

Quite early an infant may be able to show a capacity to identify with the mother. There are primitive reflexes that may be said form a basis for these developments, as when a baby responds to a smile with a smile. Quickly the baby becomes capable of more complex forms of identification, implying the existence of an imagination. An example of this would be the infant who may wish to find the mother mouth and feed her with his or her finger while taking the breast. I have seen this happen at three months; but dates should not worry us. Sooner or later these things happen to all infants (except to some ill infants) and we know that a great relief from dependence follows the development in an infant of a capacity to step into the mother's shoes. Out of this comes the full development of an understanding of the mother's personal and separate existence, an eventually the child comes to be able to believe in the parents coming together which in fact led to his or her conception. This is a long way ahead and never achieved at deepest levels<sup>873</sup>.

<sup>872</sup> D. W. WINNICOTT. « The first year of life » (1958), *The Collected Works of D. W. Winnicott*, Volume 5, Oxford University Press, 2016, p. 330. [« La première année de la vie », *De la pédiatrie* [...], p. 203.]

<sup>873</sup> D. W. WINNICOTT. « From Dependence towards Independence in the Development of the Individual » (1963), *The Maturation Processes* [...], p. 83. [« Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu », *Processus de maturation* [...], p. 52.]

Pour notre auteur, l'identification recouvre une partie importante de l'évolution du nourrisson. En effet, il affirme qu'un nourrisson peut s'identifier très tôt à sa mère. Quand le bébé répond au sourire de la mère par un sourire on pourrait croire qu'il agit seulement par mimétisme, mais son évolution se base sur ces réflexes primitifs et on ne peut réduire plus longtemps l'enfant à des réflexes conditionnés puisqu'il se montre rapidement capable d'expressions plus complexes d'identification impliquant l'existence d'une imagination. On en trouve un exemple chez le nourrisson qui souhaite trouver la bouche de la mère et la nourrir avec son doigt pendant qu'il tète, ce que l'auteur a observé chez des enfants de trois mois seulement. Winnicott a observé aussi des nourrissons qui vont jusqu'à se fabriquer un outil pour la partie caresse lors de l'allaitement<sup>874</sup>. Il affirme que, tôt ou tard, sauf quelques nourrissons malades, tous les enfants manifestent ce comportement ; et il précise que l'état de dépendance est très allégé, chez un nourrisson, à la suite du développement de la capacité de prendre la place de sa mère. C'est à partir de cette transition que l'enfant commence à effectuer un développement complet d'une compréhension de son existence personnelle séparée de sa mère ; à long terme, l'enfant en viendra à être capable de croire aux rapports des parents qui, en fait, ont abouti à sa propre conception. Il s'agit là d'une élaboration très poussée et qui n'est jamais achevée aux niveaux les plus profonds. Nous interprétons que l'enfant, par son souhait de trouver la bouche de la mère et de la nourrir aussi, s'identifie ensuite à chacun des parents et à leur capacité mutuelle de donner dont il est la manifestation.

Maintenant que ces observations de Winnicott nous ont permis de poser quelques faits à propos de ce qui se passe dans le monde intérieur du nourrisson, revenons au texte « Transitional Object and Transitional Phenomena » pour voir la suite.

L'apparition de l'objet transitionnel dans la vie de l'enfant est justement le signe visible qu'il commence son passage du subjectif pur à l'objectivité, et marque le début de son accès au symbolisme. Winnicott apporte des précisions sur l'objet transitionnel:

---

<sup>874</sup> « [...] *the baby starts from early months to pluck wool and to collect it and to use it for the caressing part of the activity [...]* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « Transitional Object [...], p. 4. [p. 11.]



The infant can employ a transitional object when the internal object is alive and real and good enough (not too persecutory). But this internal object depends for its qualities on the existence and aliveness and behaviour of the external object. Failure of the latter in some essential function indirectly leads to deadness or to a persecutory quality of the internal object. After a persistence of inadequacy of the external object the internal object fails to have meaning to the infant, and then, and then only, does the transitional object become meaningless too. The transitional object may therefore stand for the 'external breast', but indirectly, through standing for an 'internal breast'. The transitional object is never under magical control like the internal object, nor is it outside control as the real mother is<sup>875</sup>. »

Nous interprétons que l'enfant devient capable d'animer constamment un objet transitionnel en projetant les qualités de sa mère, s'il a d'abord eu la chance d'introjecter une mère suffisamment bonne, « le bon sein intérieur<sup>876</sup> », qui continue de vivre en lui, grâce aux souvenirs de tous les bons soins reçus d'elle. L'enfant peut projeter sans cesse ces mêmes qualités vitales sur son objet transitionnel à condition que la mère, en tant que « bon sein externe », continue d'entretenir une relation vivante avec son enfant. Alors, le comportement parfois persécuteur de l'enfant envers son objet transitionnel nous devient compréhensible en tant qu'expression d'un comportement persécuteur subi de l'environnement. Ainsi l'objet transitionnel n'est pas contrôlé magiquement sans aucun lien avec la réalité, ni hors de tout contrôle, puisque la relation que l'enfant entretient avec lui est par projection un reflet de la relation mère-nourrisson ou autres personnes qui s'occupent de lui. Une défaillance trop longue de la mère, relativement à des soins essentiels à son enfant, entraînera une perte de signification de l'objet transitionnel pour ce dernier, puisque la vitalité du « bon sein intérieur » est perdue.

Au début, la mère en *préoccupation maternelle primaire* accomplit une œuvre capitale. Winnicott écrit:

The mother, at the beginning, by an almost 100 per cent adaptation affords the infant the opportunity for the illusion that the breast is part of the infant. It is, as it were, under the baby's magical control. [Because the mother places the actual breast just there where the infant is ready to create, and at the right mo-

---

<sup>875</sup> *Ibid.*, p. 10. [p. 19.]

<sup>876</sup> Le mot « sein » est utilisé pour rendre compte autant de la technique de maternage que de la chair elle-même. *Ibid.*, p. 11, note 1. [p. 21.]

ment.] Omnipotence is nearly a fact of experience. The mother's eventual task is gradually to disillusion the infant, but she has no hope of success unless at first she has been able to give sufficient opportunity for illusion. [...] the breast is created by the infant over and over again out of the infant capacity to love or (one can say) out of need. A subjective phenomenon develops in the baby which we call the mother's breast<sup>877</sup>.

La mère suffisamment bonne, en s'adaptant presque à cent pour cent au besoin de son bébé, permet à ce dernier d'avoir l'illusion que le sein fait partie de lui. Pendant les périodes d'allaitement, elle place le vrai sein juste là où l'enfant est prêt à le créer, et au bon moment. Alors l'enfant crée et recrée le sein à répétition et, avec le temps, à partir de sa capacité d'aimer ou de son besoin d'aimer, un phénomène subjectif apparaît chez lui, phénomène appelé « le sein de la mère ». L'omnipotence résultant de ces expériences fait en sorte que l'enfant a pu se créer une confiance intérieure, « le bon sein intérieur », basée aussi sur tous les autres soins affectueux mémorisés. Sans cette somme d'expériences sur laquelle la confiance du nourrisson en un environnement bienveillant s'appuie, l'enfant est trop fragile et incapable de subir ensuite un désillusionnement progressif, la certitude d'être aimé n'ayant pas été établie suffisamment. Winnicott en référant à Freud<sup>878</sup> affirme que l'enfant ne peut pas aller du principe de plaisir au principe de réalité, ou d'aller vers ou au-delà de l'identification primaire aux parents sans le langage d'amour exprimé par l'intermédiaire des soins continus d'une mère suffisamment bonne. Sans ce désillusionnement progressif, l'enfant reste fusionné aux parents auxquels il s'est identifié dans l'attente inconsciente de cette base d'amour qui lui manque. Il ne peut se faire une conception de la réalité extérieure, ni développer la capacité de vivre une quelconque relation avec cette réalité. Une adaptation incomplète aux besoins de l'enfant lui rend par contre les objets extérieurs réels, puisqu'il peut aussi bien les haïr que les aimer. Ainsi, dès la

---

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 11-12. [p. 21-22.]

<sup>878</sup> « Quelle que soit la résistance que le caractère sera à même d'opposer plus tard aux influences des objets sexuels abandonnés, les effets des premières identifications, effectuées aux phases les plus précoces de la vie, garderont toujours leur caractère général et durable. Ceci nous ramène à la naissance de l'idéal du Moi, car derrière cet idéal se dissimule la première et la plus importante identification qui ait été effectuée par l'individu : celle avec le père de sa préhistoire personnelle. [Freud ajoute une note :] Il serait prudent de dire : " avec les parents ", car avant que l'individu ait acquis une connaissance certaine de la différence qui existe entre les sexes (présence ou absence d'un pénis), il se comporte de la même manière à l'égard du père et de la mère. » Cf., S. FREUD. « Le moi, le sur-moi et l'idéal du moi », *Le moi et le ça*. Traduction de l'Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1923 revue par l'auteur. Cf., *Les Classiques des sciences sociales*, (page consultée le 13 décembre 2017), [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).

naissance, l'être humain est aux prises avec la question de la relation entre ce qui est perçu objectivement et ce qui est conçu subjectivement. Winnicott parle alors d'un espace de transition: « *The intermediate area to which I am referring is the area that is allowed to the infant between primary reality and objective perception based on reality-testing*<sup>879</sup>. » La réalité primaire du nourrisson est un monde de fantasmes intérieurs où l'enfant, fusionné à la mère, a l'illusion d'être omnipotent. Après avoir donné à son bébé le temps d'introjecter le bon sein intérieur, la mère suffisamment bonne sait instinctivement qu'elle doit le désillusionner graduellement, afin qu'il apprenne petit à petit, par la mise à l'épreuve de ses désirs à la réalité<sup>880</sup>, à vivre dans le monde des relations humaines. Ce processus de désillusionnement amène peu à peu l'enfant à mettre en scène une relation entre lui-même et la somme de ses expériences affectives symbolisée par un personnage fictif, son objet transitionnel. Winnicott utilise deux schémas<sup>881</sup> pour illustrer la fonction principale de l'objet transitionnel. Dans le premier, il donne une certaine épaisseur à l'illusion d'omnipotence créée entre la mère et l'enfant. Dans le deuxième, l'illusion prend le nom d'objet transitionnel et l'épaisseur est diminuée pour suggérer à notre avis que l'objet transitionnel a pour fonction de réduire petit à petit l'illusion en aidant l'enfant à effectuer le passage difficile qui consiste à établir le contact avec la réalité extérieure. Dans l'espace transitionnel, l'enfant est en train d'essayer de sortir de la fusion maternelle et il a besoin de s'exercer avec un objet qui ne crée pas confusion à ce niveau, donc un objet autre que la mère avec lequel il peut mettre en scène des rapports affectifs. Cette relation est une projection des expériences relationnelles que l'enfant a commencées à vivre avec son environnement. Cette projection nous indique que l'enfant prend une distance avec sa mère. Nous interprétons que, dans cette aire intermédiaire de transition entre le subjectif et l'objectif, une intense élaboration psychique s'effectue. L'enfant digère et assimile, en les revivant à répétition, les émotions ressenties suite aux diverses expériences relationnelles vécues au contact de son entourage. L'objet transitionnel est donc utilisé dans un jeu de rôle et cet objet, tel un « pont », aide l'enfant en lui donnant la pos-

---

<sup>879</sup> D. W. WINNICOTT. « Transitional Object [...], p. 11. [p. 21.]

<sup>880</sup> La mère suffisamment bonne insérera, par exemple, des petits moments d'attente avant la période d'allaitement afin que l'enfant apprenne peu à peu la différence entre la réalité et ses désirs.

<sup>881</sup> *Ibid.*, p. 12. [p. 22.]

sibilité d'effectuer graduellement le passage de son monde subjectif, où il est fusionné à la mère, vers le monde extérieur des relations humaines.

Winnicott écrit:

[Disillusionment] is preliminary to the task of weaning, and it also continues as one of the tasks of parents and educators. In other words, this matter of illusion is one that belongs inherently to human beings [...]. If things go well, in this gradual disillusionment process, the stage is set for the frustrations that we gather together under the word weaning; but it should be remembered that when we talk about the phenomena (which Klein (1940) has specifically illuminated in her concept of depressive position) that cluster round weaning we are assuming the underlying process, the process by which opportunity for illusion and gradual disillusionment is provided. If illusion-disillusionment has gone astray the infant cannot get to so normal thing as weaning at all. The mere termination of breast-feeding is not a weaning<sup>882</sup>.

Le processus de désillusionnement avec ses frustrations fait partie du sevrage et constituera encore plus tard une des tâches des parents et éducateurs. Ce processus est pour notre auteur inhérent à la nature humaine. L'arrêt de l'allaitement au sein, qui s'effectue normalement à la position dépressive, ne constitue pas à lui seul le sevrage, mais est le résultat visible du processus de désillusionnement graduel qui l'a précédé au cours de l'allaitement ou d'autres activités. Si ce processus ne s'effectue pas correctement, l'enfant ne peut parvenir à une chose aussi normale que le sevrage, ni davantage à une réaction positive consécutive au sevrage; alors, pour cet enfant non-désillusionné, se référer au sevrage en quoi que ce soit est une absurdité.

Notre auteur ajoute:

It is assumed here that the task of reality-acceptance is never completed, that no human being is free from relating inner and outer reality, and that relief of this is provided by an intermediate area of experience [...] which is not challenged [...] in respect of its belonging to inner or external (shared) reality constitutes the greater part of the infant's experience, and throughout life is retained in the intense experiencing that belongs to the arts and to religion and to imaginative living, and to creative scientific work.

---

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 13. [p. 24-25.]

An infant's transitional object ordinary becomes gradually decathected, especially as cultural interests develop<sup>883</sup>.

Pour Winnicott, l'être humain est aux prises toute sa vie avec la tâche d'accepter la réalité extérieure en essayant de la relier à son univers psychique. L'enfant, en jouant à mettre simultanément en relation son monde subjectif et la réalité partagée avec les personnes de son entourage, opère mentalement dans un espace de transition pour que l'élaboration intérieure nécessaire à cette acceptation s'effectue. Les parents ont l'intuition que leur enfant subit une tension inhérente à la perception objective et que son jeu est naturel et sain. Aussi, ils le laissent jouer sans s'inquiéter et n'essaient pas de savoir si l'objet transitionnel est une pure imagination ou s'il a un lien avec la réalité. Winnicott écrit:

Undoubtedly the concept of the transitional phenomena brought me to my wish to study this intermediate area, which has to do with living experience and is neither dream nor object-relating. At the same time that it is neither the one nor the other of these two, it is also both. This is the essential paradox, and in my paper on transitional phenomena the most important part (in my opinion) is my claim that we need to accept the paradox, not to resolve it. [...] Transitional objet [...] has some of the qualities of playing in that the child who is playing is using materials of external or shared reality for the expression of dreamed material. [...] For me the paradox is inherent. In terms of the transitional object it is that although the object was there to be found it was created by the baby. [...] in theology the same thing appears in the interminable discussion around the question: is there a God? If God is a projection, even so is there a God who created me in such a way that I have the material in me for such a projection? [...] the important thing for me must be, have I got it in me to have the idea of God? – If no, then the idea of God is of no value to me<sup>884</sup> [...]

Notre auteur parle de la nécessité d'accepter un paradoxe qui découle de l'essence même du phénomène transitionnel, à savoir qu'il n'est ni un objet subjectif ni non plus un objet provenant du monde extérieur, mais origine simultanément de ces deux mondes. Nous interprétons que cette nécessité provient du rôle de pont ou d'interface entre le subjectif et

---

<sup>883</sup> *Ibid.*, p. 13-14. [p. 23.]

<sup>884</sup> D. W. WINNICOTT. « *Playing and culture* » (1968), *Psycho-analytic Explorations*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989, p. 204-205.

l'objectif que joue l'objet transitionnel. Winnicott fait un lien entre les projections par lesquelles l'enfant anime son objet transitionnel et la question de l'existence de Dieu. Si l'enfant peut, par le jeu des identifications croisées, projeter sur son objet transitionnel la capacité d'entrer en relation, c'est que l'enfant a en lui-même cette potentialité. Mêmes si nous admettions que nos représentations de Dieu ne sont que des projections de nos désirs, il n'en reste pas moins que ces projections prennent racine en nous grâce à un potentiel qui les fait naître.

Ainsi, l'enfant adopte son objet transitionnel en cherchant des liens entre le subjectif et l'objectif afin de faire un pont pour effectuer le passage de son monde intérieur vers la réalité extérieure. L'intense élaboration mentale sous-jacente à son activité ludique et créative constitue le phénomène transitionnel, et les jeux de l'enfant avec son objet transitionnel sont la manifestation symbolique du travail d'exploration qui s'effectue intérieurement pour connaître et s'approprier le monde extérieur et plus particulièrement l'univers des relations humaines. Les jeux de l'enfant en lien avec son objet transitionnel sont basés sur la somme de ses expériences relationnelles et, en grandissant, à mesure que ses intérêts s'ouvrent sur le monde plus vaste de la culture ambiante, l'enfant délaisse peu à peu cet objet transitionnel spécifique de son enfance. Devenu adulte, il recourra à toutes les potentialités de son vrai self pour s'investir toujours à l'intérieur de ce même espace potentiel, dans des projets qui tiennent lieu de pont entre le subjectif et l'objectif à propos du religieux, des arts, de la vie imaginaire, et de la recherche scientifique. Tous ces projets, caractérisés par un mode d'expérimentation interne qui cherche à relier l'étrangeté du monde extérieur au monde intérieur de notre nature humaine sont dans le prolongement direct du travail d'exploration commencé dans l'enfance.

Nous avons mentionné au deuxième chapitre le concept winnicottien: « *Use of an Object* », l'usage d'un objet. Les phénomènes transitionnels sont reliés à ce concept puisqu'il s'agit de répondre au besoin inhérent à notre nature humaine d'entrer en relation vraie avec un autre sujet, et non pas simplement de projeter sur l'autre nos objets subjectifs. Winnicott écrit:

I am offering for discussion the reasons why, in my opinion, a capacity to use an object is more sophisticated than a capacity to relate to objects; and relating

may be to a subjective object, but usage implies that the object is part of the external reality. [...] The object is always being destroyed. This destruction becomes the unconscious backcloth for love of a real object; that is, an object outside the area of the subject's omnipotent control<sup>885</sup>.

Pour notre auteur, une véritable relation implique la destruction continuelle des projections que le sujet fait sur l'autre. Le sujet peut, en effet, se complaire dans un rapport à l'objet lequel, en fait, n'est qu'une relation enfermée sur son monde intérieur avec ses propres objets subjectifs. L'usage d'un objet implique au contraire une élaboration incessante dans l'aire transitionnelle, en vue d'une relation authentique qui allie le subjectif et l'objectif. Alors, les préjugés sur l'autre sont continuellement en train d'être détruits et ainsi le sujet aperçoit l'autre vraiment en tant qu'objet de la réalité extérieure ou partagée. Dans le cas des relations humaines, le concept « *Use of an Object* » implique, contrairement à ce que le mot « use » peut nous porter à penser, le plus grand respect de l'identité véritable de l'autre toujours au-delà des préjugés. Ainsi, l'autre, avec le potentiel transcendant de son vrai self, ne peut jamais être saisi définitivement.

Dans « *The location of cultural experience* », un texte peut-être écrit plus tôt<sup>886</sup>, Winnicott nous semble aller plus en profondeur : « *I have use the term cultural experience as an extension of the idea of transitional phenomena and of play [...] The accent indeed is on experience. In using the word culture I am thinking of the inherited tradition [...] of something that is in the common pool of humanity*<sup>887</sup> [...] ». Pour notre auteur, les phénomènes transitionnels font partie d'une dynamique de l'être humain qui cherche, par l'usage des objets objectivement perçus, à s'approprier la somme d'expériences dont est constituée la culture ambiante. Et pour faire cette appropriation, l'enfant en adoptant un objet transitionnel utilise pour la première fois un symbole d'union entre lui et sa mère. Cet objet se situe dans l'espace et le temps psychique à la même place que l'enfant perçoit sa mère, c'est-à-dire en transition entre deux états : l'état de fusion ou d'identification à sa mère, et l'état où le nourrisson commence à utiliser sa mère, c'est-à-dire lorsqu'il commence à la percevoir comme un objet non-moi.

<sup>885</sup> D. W. WINNICOTT. « *The Use of an Object* [...], p. 94. [p. 131.]

<sup>886</sup> Le texte « *The Location of Cultural Experience* » est publié en 1967, alors que « *The Use of an Object and Relating through Identifications* » est présenté en 1968 lors d'une conférence.

<sup>887</sup> D. W. WINNICOTT. « *The Location of Cultural Experience* », *Playing and Reality* [...], p. 99. [« La localisation de l'expérience culturelle », *Jeu et réalité* [...], p. 137.]

Mais Winnicott apporte encore une fois un paradoxe: « *The use of an object symbolizes the union of two now separate things, baby and mother, at the point in time and space of the initiation of their state of separateness*<sup>888</sup>. » Il affirme que l'usage d'un objet symbolise l'union de deux choses désormais séparées : la mère et son bébé. Nous interprétons que l'union ne pourrait avoir de sens dans l'état de fusion mère-bébé, ou sans l'accès à la relation vraie par l'usage de l'objet, puisque l'enfant est encore enfermé psychiquement en lui-même.

La pensée de notre auteur nous semble s'approfondir puisqu'il s'interroge d'abord sur l'essence même de la vie :

Psychoanalysts who have rightly emphasized the significance of instinctual experience and of reactions to frustration have failed to state with comparable clearness or conviction the tremendous intensity of these non-climatic experiences that are called playing. [...] we seldom reach the point at which we can start to describe what life is like apart of illness or absence of illness. [...] we have yet to tackle the question of what life itself is about. [...] We now see that is not instinctual satisfaction that makes a baby begin to be, to feel that life is real [...] instinctual satisfaction becomes seductions unless base on a well-established capacity [...] for total experience [...] It is the self that must precede the self's use of instinct<sup>889</sup>[...]

Winnicott réalise que la vie, en tant que telle, porte un mystère qui ne saurait se réduire à une description en termes médicaux. Il avance que ce n'est pas la satisfaction instinctuelle qui fait en sorte qu'un bébé commence à exister en son unicité, puisque ces satisfactions sont d'abord des fonctions partielles et peuvent devenir des séductions qui, au contraire empêchent justement l'intégration et la capacité de vivre une expérience qui implique tout le self. L'expérience culturelle manifestée dans les phénomènes transitionnels est basée sur un besoin plus profond qui ne se réduit pas à l'atteinte d'un moment culminant avec une décharge énergétique propre aux besoins du corps. Winnicott donne l'exemple de « l'étincelle mystérieuse » qui se manifeste dans cet espace transitionnel et qui fait en sorte

---

<sup>888</sup> *Ibid.*, p. 96-97. [p. 134.]

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 98-99. [p. 136-137.]



que deux personnes uniques deviennent amoureuses d'une manière unique. Ce phénomène dépasse les besoins stéréotypés de satisfaction instinctuels des corps<sup>890</sup>.

Notre auteur va plus loin aussi dans sa réflexion en utilisant une nouvelle expression, « *potential space* », pour désigner cet espace intermédiaire ou de transition qui concerne les relations interhumaines vraies, c'est-à-dire où le vrai self se manifeste. Il pose quelques thèses à propos de cette aire intérieure qui, en plus de signifier un passage, implique une multitude de possibilités découlant du potentiel transcendant du vrai self. Il affirme que cet espace est déterminé par les expériences très intenses vécues lorsque le bébé, fusionné à la mère, commence à sentir que celle-ci échappe à son contrôle omnipotent. Alors, l'expérience culturelle débute par l'interaction entre l'expression du potentiel créatif du nourrisson et celui de sa mère qui se manifestent dans un jeu créatif sans empiètement où la mère stimule l'enfant qui répond. Ce jeu spontané apparaît et se développe davantage à mesure que l'enfant établit un solide sentiment de confiance envers la figure maternelle; en effet, le nourrisson peut, avec le temps, acquérir cette confiance, rendue par l'expression « le bon sein intérieur », grâce à l'opération au stade de l'inquiétude du cycle protecteur mentionné plus haut. Pour Winnicott, l'accès à une certaine compréhension de l'expérience culturelle ultérieure de l'individu, en lien aussi avec le rapport au religieux, réside dans la qualité de cette dynamique propre à cet espace intérieur particulier où le potentiel créatif mère-enfant a pu naître au cours de la traversée du stade de l'inquiétude vers la sollicitude<sup>891</sup>. Cet espace potentiel est le lieu où nous vivons vraiment des expériences significatives, c'est-à-dire où la relation authentique, qui est une recherche respectueuse de l'autre en son identité profonde et non pas une satisfaction de besoins instinctuels, peut naître et se développer<sup>892</sup>. Dans « *The Place where we Live* » Winnicott écrit:

---

<sup>890</sup> « [...] *the phenomena that I am describing have no climax. This distinguishes them from phenomena that have instinctual backing, where the orgasmic element plays an essential part, and where satisfactions are closely linked with climax. But these phenomena that have reality in the area whose existence I am postulating belong to the experience of relating to objects. One can think of the "electricity" that seems to generate in meaningful or intimate contact, that is a feature, for instance, when two people are in love. These phenomena of the play area have infinite variability, contrasting with the relative stereotypy of phenomena that relate either to personal body functioning or to environmental actuality* ». *Ibid.*, p. 98. [p. 139-140.]

<sup>891</sup> « *The place where cultural experience is located is in the potential space between the individual and the environment (originally the object). [...] Cultural experience begins with creative living first manifested in play* ». *Ibid.*, p. 100-101. [p. 136.]

<sup>892</sup> *Ibid.*, p. 101. [p. 140-141.]

[...] there is an inside where personal wealth builds up (or poverty shows) as we make progress in emotional growth and personality establishment.[...] there are those who place emphasis on the "inner" life, who thinks that the effects of economics and even of starvation itself have but little importance as compared with mystical experience. Infinity [...] is at the centre of the self [...] In regard to mystical experiences, in the literature of psychoanalysis the person we are looking at is asleep dreaming, or if aware is going through a process rather akin to dream-work, but doing this while awake<sup>893</sup>.

Notre auteur souligne ici toute l'importance du potentiel transcendant du vrai self dont il relie la créativité à ce qui se passe dans l'aire potentielle, cette troisième aire entre les mondes, subjectif et objectif. Il fait le lien avec l'expérience mystique alors que, selon la littérature psychanalytique, un travail intense s'effectue dans un état entre l'éveil et le rêve. Ce travail intense est constitué d'une élaboration vivante et créative qui surgit tout naturellement de l'état de détente, et qui sépare et unit simultanément les deux mondes à l'aide d'objets transitionnels permettant d'étranges processus d'identification, afin que l'héritage culturel soit transmis avec une adaptation créative continue.

Nous avons mentionné plus haut les « *strange processes of identification* » que Winnicott situait à la position dépressive alors que le nourrisson est en train de sortir de l'état de fusion maternelle. Le bébé développe à ce stade une nouvelle capacité d'établir une relation d'objet, c'est-à-dire une capacité fondée sur une association entre la réalité partagée et sa réalité psychique personnelle. Cette capacité se reflète dans l'utilisation que fait l'enfant de l'héritage culturel pour symboliser, par l'adoption d'un objet transitionnel, l'établissement d'interrelations basées sur des mécanismes d'introjection et de projection. Dans « *Interrelating in terms of cross-identifications* », Winnicott nous explique ces mécanismes à l'aide d'un cas particulier d'analyse. Il utilise un rêve de sa patiente afin de déjouer son organisation défensive par laquelle elle nie inconsciemment l'utilisation qu'elle fait de ces formes d'identification. Notre auteur écrit:

On this particular occasion that I am reporting my patient was able to see with scarcely any help at all from the analyst that these children were not living for her benefit, although she was felt that they were doing exactly that. She had

---

<sup>893</sup> D. W. WINNICOTT. « The Place where we Live » (~1967-1968), *Playing and Reality* [...], p. 104-105. [« Le lieu où nous vivons », *Jeu et réalité* [...], p. 144-145.] Voir aussi L.- C. LAVOIE. « Là où je rêve cela veille ». *Counseling et spiritualité*, vol. 26, no 2, automne 2007, p. 187-205.

the idea that at times she could say that she came alive only in terms in the children into whom she had projected parts of herself.

We can understand from the way in which this mechanism was working in this patient how it is that in some of the Kleinian expositions on this subject the language used implies that the patient was forcing stuff into someone else<sup>894</sup>, [...]

Winnicott rapporte que la patiente montre une identification projective lorsqu'elle se sent représentée c'est-à-dire très concernée émotionnellement, dans son rêve, par ce que vivent les élèves à qui elle enseigne. Elle va même jusqu'à réaliser, presque sans aide de l'analyste, que ses élèves n'existent pas pour son bénéficiaire personnel, même si elle avait ressenti le contraire. Elle a parfois l'idée de la possibilité d'être vivante seulement par rapport à ces élèves dans lesquels elle a projeté des parties narcissiques d'elle-même. Notre psychanalyste réfère aux exposés de M. Klein sur le même sujet, et affirme que le langage de la patiente implique que cette dernière fait réellement ingurgiter à quelqu'un d'autre quelque chose qui appartient plutôt à cette patiente.

Par contre, l'identification introjective nous apparaît lorsque Winnicott écrit :

There was change in this patient. Within two weeks she had even come to say that she felt sorry for her mother (who was dead) because she was unable to go on wearing the jewelry that she had handed on to my patient, but that my patient could not wear. My patient was scarcely aware that, only recently, she had claimed that one could not feel sorry for someone who was dead, which was truth in cold logic. Now she was imaginatively living, or wanting to live through wearing the jewelry, in order to give her dead mother some life, even if only a little, and vicariously<sup>895</sup>.

Notre psychanalyste rapporte les progrès de sa patiente qui acquiert rapidement la capacité d'exprimer ses sentiments. En effet, elle affirme, contrairement à ce qu'elle affirmait avant, se sentir triste pour sa mère qui est décédée. Elle se sent triste parce qu'elle ne peut pas porter les bijoux qu'elle a reçus de sa mère. La patiente désirait obtenir un regain de

---

<sup>894</sup> D. W. WINNICOTT. « Interrelating in terms of cross-identifications » (1968), *Playing and Reality* [...], p. 134. [« Interrelations en termes d'identifications croisées », *Jeu et réalité* [...], p. 184.]

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 136. [p. 187.]

vie ou sentait déjà ce regain en portant de façon imaginaire les bijoux pour conférer un peu de vie à sa mère par procuration.

En revenant à l'usage de l'objet transitionnel, nous interprétons que l'enfant se sert de ces deux mécanismes d'identification. En effet, nous avons vu plus haut que l'enfant s'identifie très tôt à sa mère et l'introjecte lorsqu'il répond à son sourire en souriant et lorsqu'il met ses doigts dans la bouche de celle-ci lors de l'allaitement. Pour ce qui est de l'identification projective, on se rappelle que l'objet transitionnel représente un symbole d'union entre lui et sa mère, ce qui implique qu'il est en train de sortir de la fusion maternelle pour passer à l'union en se projetant dans son objet transitionnel qui devient un double de lui-même. De plus, cette projection nous semble possible puisque, selon Winnicott, l'état de dépendance de l'enfant est très allégé grâce au développement de sa capacité de prendre la place de sa mère.

Après ces descriptions du développement de la relation à Dieu selon Keating, et du développement affectif et relationnel de l'enfant selon Winnicott, passons à la découverte des points de convergence et de divergence entre les discours de nos deux auteurs.

### **5.3 Points de convergence et de divergence entre le développement de la relation à Dieu selon Keating et le développement affectif et relationnel de l'enfant selon Winnicott**

#### **5.3.1 Points de convergence**

Un regard sur l'ensemble des textes keatingniens et winnicottiens utilisés dans cette recherche nous amène à concentrer notre analyse sur trois thèmes qui nous semblent plus propices à une synthèse :

- 1 - nuits obscures et stade d'inquiétude et de culpabilité
- 2 - union transformante et passage de l'inquiétude à la sollicitude
- 3 - unité en Dieu et aperception non duelle de l'ensemble mère-nourrisson

L'étape des nuits obscures nous apparaît comme un stade d'inquiétude et de culpabilité, et plusieurs convergences entre les discours de nos deux auteurs attirent notre attention lors-

que nous pensons au concept kleinien de la position dépressive, repris par Winnicott. Avant d'expliquer en quoi consiste chacun de ces points de convergence, rappelons très sommairement les principales caractéristiques des nuits obscures décrites au troisième chapitre, et de la position dépressive présentées plus haut dans ce cinquième chapitre.

### **Les nuits obscures**

1° - La nuit des sens : L'orant éprouve un sentiment de grande perte et de culpabilité, bien qu'il ait toujours le goût d'être seul en intimité avec Dieu, et ressent des besoins d'affection, de contrôle et de certitude.

2° - La nuit de l'esprit : L'orant constate une perte d'attrait pour la gloire humaine, une diminution de la domination par les émotions, une ouverture sur l'ineffable et la transcendance dans les représentations de Dieu, une purification de la foi, de l'espérance et de l'amour, et finalement une diminution de l'égocentrisme.

### **La position dépressive**

1° - L'illusion d'omnipotence et les représentations intérieures, d'une mère-objet et d'une mère-environnement, se forment.

2° - L'enfant est incapable de concilier son agressivité envers la mère-objet et la bonté de la mère-environnement qui lui prodigue des soins. Une angoisse consécutive à l'ambivalence émotive relativement aux deux représentations maternelles apparaît. L'angoisse est contrôlée par la certitude de pouvoir offrir quelque chose en réparation à la mère-environnement. Un sentiment de culpabilité succède à l'inquiétude. La répétition du cycle protecteur, agression-réparation-restitution (dans son état avant l'agression) de la mère-environnement, permet à la culpabilité de devenir sollicitude, soit d'avoir du souci pour la mère.

3° -

a) - Fusion de l'agressivité et de l'érotisme et développement de l'indépendance relationnelle du nourrisson dans ses rapports à la mère lorsque celle-ci exerce une opposition bien équilibrée à l'effort spontané de son bébé.

b) - Un type d'amour primitif opère avant même qu'apparaisse la capacité de s'inquiéter et de se sentir redevable ou responsable.

4° - Cet amour primitif est à l'origine des gestes de réparation de l'enfant, ce qui l'aide à passer de la culpabilité à la sollicitude.

5° - Par la fusion de sa motilité et de son potentiel érotique, l'enfant prend confiance de plus en plus en la capacité de sa mère à recevoir ses gestes de réparation suite à son agressivité.

6° - L'enfant peut découvrir son besoin personnel de donner si la mère se fait présente et réceptive pendant la période nécessaire pour qu'il ressente que ses gestes de réparation sont accueillis.

Dans les sections suivantes, nous regroupons les points communs qui nous apparaissent entre les nuits obscures, l'union transformante et l'unité en Dieu d'une part, et la position dépressive, l'usage de l'objet transitionnel, et l'aperception winnicottienne non duelle de l'ensemble mère-nourrisson, d'autre part.

### **5.3.1.1 Les nuits obscures**

#### **5.3.1.1 a) La nuit des sens, un goût de se relier à la Réalité Ultime malgré l'inquiétude et la culpabilité**

##### **5.3.1.1.1 Sentiment de grande perte et désillusionnement**

Notre attention est d'abord attirée par le sentiment de grande perte éprouvé par l'orant dans la nuit des sens et ses besoins d'affection, de contrôle et de certitude ou de sécurité si souvent mentionnés par Keating. En effet, ce sentiment et ces besoins nous semblent dans le prolongement des intenses expériences vécues par l'enfant lorsque la mère suffisamment bonne commence à le désillusionner, et qu'il perd graduellement son illusion d'omnipotence. Les besoins exagérés d'affection, de contrôle, et de certitude de l'orant caractéristiques du faux self, proviennent de cette désillusion inachevée qui se poursuit dans la nuit des sens. Winnicott écrit:

In psycho-analysis as we know it there is no trauma that is outside the individual's omnipotence. [...] In infancy, however, good and bad things happen to the infant that are quite outside the infant's range. In fact infancy is the period in which the capacity for gathering external factors into the area of the infant's omnipotence is in process of formation. The ego-support of the maternal care

enables the infant to live and develop in spite of his being not yet able to control, or to feel responsible for, what is good and bad in the environment<sup>896</sup>.

Notre psychanalyste commence par affirmer que les traumatismes proviennent d'atteintes qui surviennent exclusivement pendant la période où l'illusion d'omnipotence de l'enfant est en formation, c'est-à-dire lorsque le support de l'égo de l'enfant (le holding) n'est pas suffisamment bon, ce à quoi Keating s'accorde en précisant que les traumatismes peuvent remonter jusqu'à la petite enfance. Winnicott vient appuyer Keating ici en reliant les besoins exagérés du faux self keatingnien à l'illusion d'omnipotence de l'enfant. Ces besoins exagérés sont mis en relief dans le prolongement d'un processus de désillusionnement commencé pendant la position dépressive, grâce au support du moi de l'enfant par la mère, et qui se poursuit au cours des nuits obscures.

#### **5.3.1.1.2 Sentiment de culpabilité de l'orant envers Dieu et de l'enfant envers sa mère**

Keating écrit:

According to John of the Cross, the second sign of this growth [night of senses] in the spiritual journey is manifested by the fear that we are going backwards and that through some personal fault or failure we have offended God. [...] Some people mistakenly think it is the end of their relationship with God. This is not true. What has ended is their overdependence on the senses and reasoning in order to pray. God is offering them a more intimate relationship; if they not reflect on their anxious feelings, they would begin to perceive it. In this state we are like a baby being weaned from the breast. [...] The night of sense is a period of weaning from the consolations that characterized the beginning of our relationships with God. The solid nourishment of pure faith is an acquired taste, like solid food for the weaned child<sup>897</sup>.

Keating, en s'appuyant sur Jean de la Croix, relie la culpabilité d'avoir offensé Dieu et l'angoisse d'une rupture de relation avec lui, ressentie au cours de la nuit des sens, à l'expérience du sevrage d'un bébé. Celui-ci doit en effet délaisser graduellement une

<sup>896</sup> D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship [...], p. 37-38. [p. 238.]

<sup>897</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 69.

forme de nourriture pour passer à quelque chose de plus solide<sup>898</sup>. Dieu n'est pas en train de punir mais de nous aider à entrer en une relation plus intime et substantielle avec lui.

La pensée de Winnicott converge avec celle de Keating lorsqu'il parle de l'angoisse résultant de l'ambivalence émotive reliée aux deux représentations maternelles (mère-objet et mère-environnement), et que la répétition du cycle protecteur, agression-réparation-restitution (dans son état avant l'agression) de la mère-environnement, permet de transformer cette culpabilité.

Notre relation à Dieu est dans le prolongement de celle vécue avec la mère suffisamment bonne qui ne réagit pas à la motilité de son bébé de façon répressive, mais l'aide à effectuer un passage vers l'indépendance et l'accès au monde de la relation d'objet.

#### **5.3.1.1.3 Goût du priant pour l'intimité avec Dieu et attrait de l'enfant pour la relation d'objet**

Keating écrit: « *The third sign of the night of sense identified by John of the Cross is the inability or disinclination to practice discursive meditation. [...] The will finds no benefit or pleasure in particular acts of love, praise, petition, or any other response to God's gifts. Still we desire to be alone with God*<sup>899</sup>, [...] ». Le troisième signe de la nuit des sens rapporté par Jean de la Croix concerne le goût d'être seul et en intimité avec Dieu malgré une aridité pour la méditation discursive et des sentiments de perte et de culpabilité envers Dieu.

Une convergence avec Winnicott nous apparaît lorsqu'il écrit à propos de la peur du talion au stade de l'inquiétude : « [...] *the primitive love impulse is operative at a stage when ego growth is only starting, when integration, for instance, is not an established fact. There is primitive love that is operative when there is not yet a capacity for taking responsibility*<sup>900</sup> ». Cet amour primitif qui opère avant même qu'apparaisse la capacité de s'inquiéter et de se sentir redevable, permet à l'enfant d'avoir la certitude de pouvoir offrir quelque chose en réparation à la mère-environnement suite à son agressivité envers la

<sup>898</sup> Paul de Tarse utilise la même comparaison : « C'est du lait que je vous ai donné à boire, non une nourriture solide; vous ne pouviez encore la supporter. » Cf., 1 Co 3, 2.

<sup>899</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 69.

<sup>900</sup> D. W. WINNICOTT. « The Very early roots of aggression [...], p. 210. [p. 88.]



mère-objet. Par la fusion de sa motilité et de son potentiel érotique, l'enfant prend confiance de plus en plus en la capacité de sa mère à recevoir ses gestes de réparation. C'est le début de la relation d'objet. L'enfant devient capable de découvrir son propre besoin personnel de donner, de construire et de réparer.

De même, l'orant, sous l'impulsion des potentialités relationnelles de son vrai self, recherche une relation véritable malgré la perte, l'aridité et la culpabilité envers Dieu.

### 5.3.1.1 b) La nuit de l'esprit, un passage étroit vers une liberté insoupçonnée

La diminution de l'égoïsme entraîne une perte d'attrait pour la gloire humaine, de même qu'une purification de la foi, de l'espérance et de l'amour. Selon Keating, cette nuit est un passage qui implique une purification encore plus poussée que la nuit des sens: « *The tendency to possess even on the spiritual level requires purification. This is the work of the night of spirit [...] according to John of the Cross, it is a further transitional stage involving a more intimate purification*<sup>901</sup> ». Cette purification, commencée dans la nuit des sens et qui fait opposition aux besoins du faux self, se poursuit parce qu'il y a d'abord une insatisfaction dans la relation à Dieu. Une étape d'inquiétude, où le regret et le sentiment de perte sont suivis d'un sentiment de culpabilité d'être médiocre qui incite à consentir au changement, se continue dans la nuit de l'esprit. Alors notre relation à Dieu aspire à plus de gratuité envers lui et à plus de générosité dans nos relations humaines. Ces transformations évoquent celles du stade de l'inquiétude de l'enfant, alors qu'il subit un désillusionnement à propos de sa toute-puissance et que son inquiétude se transforme en culpabilité. Winnicott écrit:

The result of a day-after-day reinforcement of the benign circle is that the infant becomes able to tolerate the hole (result of instinct love). Here then is the beginning of guilt feeling. [...] concern becomes tolerable [...] something can be done about the hole [...] a richer inner world results, followed in turn by bigger gift potential.

We see this over and over again in analysis, when the depressive position is reached in the transference. We see an expression of love followed by anxiety about the analyst and also by hypochondriacal fears<sup>902</sup>.

<sup>901</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 95.

<sup>902</sup> D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 270-271. [p. 159-160.]

L'auteur réfère aux matériaux obtenus en analyse auprès de patients régressés, et utilise des mots comme « *hole* » pour exprimer ce qu'ils ressentent et disent, c'est-à-dire qu'il y a en imagination un vide creusé au cours de l'allaitement dans le sein de la mère-objet, alors qu'il y avait antérieurement un corps complet plein de richesses. L'ambivalence consécutive à la réunion dans l'esprit de l'enfant de la mère-objet agressée et de la mère-environnement bonne est à l'origine du sentiment de culpabilité; et le cycle protecteur (agression-réparation-restitution), maintenu continuellement par la mère suffisamment bonne qui accueille fidèlement les gestes de réparation du nourrisson, permet à l'enfant de tolérer l'inquiétude qui se transforme en culpabilité. Ainsi, l'enfant peut davantage laisser libre cours à ses initiatives instinctuelles, ce qui induit à nouveau de la culpabilité, mais aussi une élaboration imaginative plus intense dans l'expression de ses pulsions; de sorte que son monde intérieur s'en trouve enrichi, et qu'il peut développer encore plus sa capacité de donner. Notre auteur prend soin d'appuyer ses affirmations en précisant que ses patients en régression, lorsqu'ils atteignent le stade de la position dépressive, expriment habituellement de l'amour envers l'analyste, ce qui correspond à ce que l'enfant ressent envers la mère-environnement; ensuite les patients expriment une inquiétude hypocondriaque, ce que notre psychanalyste associe au sentiment du nourrisson envers la mère-objet.

Au cours de cette nuit de l'esprit, la diminution de la domination par les émotions, et l'ouverture sur l'ineffable et la transcendance dans les représentations de Dieu, marquent une renaissance et la découverte d'une liberté jusqu'alors insoupçonnée dans notre relation à Dieu et avec les autres; ce qui fait écho au développement de l'indépendance relationnelle du nourrisson dans ses rapports à la mère, lorsque, au cours de la position dépressive, celle-ci exerce une opposition bien équilibrée à l'effort spontané de son bébé.

### **5.3.1.2 L'union transformante**

#### **5.3.1.2.1, Un passage de la culpabilité à la sollicitude**

Keating écrit: « *The experience of transforming union is a way of being in the world that enables us to live daily life with the invincible conviction of continuous union with God. It is a new way of being in the world, a way of transcending everything in the world without*

*leaving it*<sup>903</sup>. » Notre auteur parle d'une nouvelle manière de se relier au monde. Il s'agit d'une aperception du créé qui transcende toutes choses sans toutefois quitter le monde, grâce à l'invincible conviction d'être continuellement en union à Dieu. Cet approfondissement inattendu et mystérieux de la conscience de l'orant évoque le passage tout aussi mystérieux de la culpabilité à la sollicitude que l'enfant, par volonté de réparation, effectue au cours de la position dépressive.

Avant d'explicitier davantage en quoi consistent les points de convergence qui nous apparaissent entre les discours de nos deux auteurs relativement à ce processus de transformation, rappelons-en très sommairement les caractéristiques, décrites plus haut dans ce chapitre.

Retenons d'abord qu'une libération, suite à la mort du faux self, amène une plus grande liberté intérieure. Soulignons aussi qu'une restructuration de la conscience permet une diminution encore plus marquée de l'égoïsme, libère de la dépendance aux consolations spirituelles, et fait percevoir la présence de Dieu en tout; ce qui fait naître la conviction d'être en union continue avec lui dans toutes nos activités, et donne le goût de se dévouer pour les autres suite à la compassion ressentie. En somme, la relation à Dieu, à soi-même, aux autres et au cosmos se renouvelle sans cesse grâce à la thérapie divine qui opère dans le silence intérieur de sorte que, peu à peu, l'idée d'une séparation entre la Transcendance et notre être s'estompe.

Voyons maintenant, à partir de deux textes différents de Winnicott, comment l'union transformante se relie aux passages: cruauté-inquiétude-culpabilité-sollicitude. Il écrit:

In formulating these theories we do, of course, need to allow for distortions and sophistications that come from the reporting back that is inherent in the analytic situation. We are able, however, to get a view in our work of this most important development in human individuals, the origin of the capacity for a sense of guilt. Gradually as the infant finds out that the mother survives and accepts the restitutive gesture, so the infant becomes able to accept responsibility for the total fantasy of the full instinctual impulse that was previously ruthless.

Ruthlessness gives way to ruth, unconcern to concern. (These terms refer to early development.) In analysis one could say: 'couldn't care less' gives way to

<sup>903</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 101.

guilt-feeling. There is a gradual building up towards this point. No more fascinating experience awaits the analyst than the observation of the gradual build-up of the individual's capacity to tolerate the aggressive elements in the primitive love impulse<sup>904</sup>.

L'auteur nous laisse entendre que la découverte de ce développement très important dans la croissance humaine, qu'est l'apparition de la capacité de sentir de la culpabilité, est très ardue puisqu'il doit tenir compte, des distorsions et des élaborations qui proviennent du report en arrière inhérent à la situation analytique.

Au cours de la position dépressive, à mesure que le nourrisson découvre que sa mère, au lieu d'être revancharde, accepte continuellement ses gestes de réparation, l'enfant devient capable d'assumer ou de tolérer les fantasmes associés à sa pulsion instinctuelle brute qui le faisait antérieurement se sentir impitoyable. Alors, peu à peu, son attitude cruelle pour la mère cède le pas à la pitié, et son insouciance pour elle se transforme en une préoccupation, une culpabilité, et un souci pour elle. Winnicott appuie sa théorie sur des faits en précisant qu'il n'y a pas d'expérience plus fascinante, pour l'analyste, que d'observer comment le patient, dans sa régression, devient graduellement capable de tolérer les éléments agressifs de sa pulsion d'amour primitif; ce qui est un écho du passage de la cruauté précoce à l'inquiétude, et ensuite à la culpabilité et au souci.

Mentionnons finalement un dernier texte winnicottien à propos de ce passage de l'inquiétude à la culpabilité, et finalement à la sollicitude. Winnicott écrit:

Instinct-drives lead to ruthless usage of objects, and then to a guilt-sense which is held, and is allayed by the contribution to the environment-mother that the infant can make in the course of a few hours. Also, the opportunity for giving and for making reparation that the environment-mother offers by her reliable presence, enables the baby to become more and more bold in the experiencing of id-drives; in other words, frees the baby's instinctual life. In this way, the guilt is not felt, but it lies dormant, or potential, and appears (as sadness or a depressed mood) only if opportunity for reparation fails to turn up. When confidence in this benign cycle and in the expectation of opportunity is established, the sense of guilt in relation to the id-drives becomes further modified, and we then need a more positive term, such as 'concern'. The infant is now becoming able to be concerned, to take responsibility for his own instinctual

---

<sup>904</sup> D. W. WINNICOTT. « Psycho-Analysis and the Sense of Guilt [...], p. 23-24. [p. 223.]

impulses [...] But in the developmental process, it was the opportunity to contribute that enabled concern to be within the child's capacity<sup>905</sup>.

Notre auteur reprend en partie ce qu'il a affirmé dans les deux citations précédentes mais va plus loin dans ses explications. Les pulsions instinctuelles poussent l'enfant à être sans pitié et, à certains moments, il peut apaiser sa culpabilité par l'offrande d'un geste de réparation à la mère-environnement. Par ailleurs, les occasions de donner et de réparer, que la mère-environnement assure par sa présence régulière, permettent à l'enfant de vivre les pulsions du ça avec de plus en plus de hardiesse et lui apportent plus de liberté et de spontanéité dans l'expression de sa vie instinctuelle. De cette façon, la culpabilité n'est pas ressentie, elle reste dormante ou en puissance et elle apparaît comme de la tristesse ou une humeur dépressive seulement si l'occasion de réparer vient à manquer ; d'où le nom « position dépressive » utilisé par M. Klein, et repris par Winnicott qui parle d'un stade d'inquiétude et de culpabilité.

Winnicott affirme à nouveau toute l'importance de la confiance transmise au nourrisson par la mère, grâce à son acceptation de la répétition jour après jour du cycle bénéfique (agression-inquiétude-culpabilité-réparation) et restitution. Ainsi, l'enfant acquiert l'assurance que des occasions de réparer se présenteront toujours. Cette solide confiance fait en sorte que la culpabilité relative aux pulsions instinctuelles peut se modifier à nouveau. Notre psychanalyste nous semble vouloir donner un sens plus positif avec le mot « concern » afin d'exprimer un changement tel que le nourrisson est maintenant capable de se sentir impliqué, d'endosser la responsabilité de ses propres pulsions instinctuelles et des fonctions qui sont de leur ressort. Le mot « sollicitude » peut être une bonne traduction puisqu'il signifie une attention affectueuse pleine d'égards pour l'autre.

Winnicott conclut en affirmant que dans le processus du développement affectif et relationnel, c'est l'occasion de faire des gestes de réparation et l'accueil bienveillant que l'enfant en reçoit qui lui permettent de se sentir impliqué.

#### **5.3.1.2.2 L'objet transitionnel, pierre de gué vers l'autre**

Keating insiste beaucoup sur le détachement ou la diminution de l'égoïsme commencée au cours des nuits obscures et qui se complète pendant l'union transformante. Il écrit:

---

<sup>905</sup> D. W. WINNICOTT. « The Development of the Capacity for Concern [...], p. 77. [p. 36.]

« *A nonpossessive attitude toward everything, including ourselves, is established because there is no longer a self-centered "I" to possess anything. That does not mean that we do not use the good things of life, but now they are not ends in themselves but stepping-stones to God's presence*<sup>906</sup>. » Notre auteur parle d'une perception non possessive permettant d'accueillir le créé ou les événements de la vie comme autant de pierres de gué pour aller vers Dieu. Cette *apatheia*, résultant d'une transformation intérieure sur le chemin spirituel, nécessite l'abandon d'un self égocentré qui ressent le besoin de prendre et de posséder, et cela même sur le plan spirituel; ce qui implique le détachement des besoins exagérés du faux self dont nous avons amplement parlé, et la libération du vrai self qui aspire à l'union à Dieu. Notre finalité, en effet, ne peut se réduire à l'usage des bonnes choses de la vie qui ne sont qu'un moyen, non une fin en soi.

Nous constatons une première convergence avec Winnicott, puisque l'objet transitionnel représente un moyen pour faciliter le passage de la fusion maternelle vers la relation à l'autre. Pour effectuer ce passage, l'enfant a besoin, comme l'orant, de l'aide de pierres de gué. L'enfant s'aide en utilisant un objet sur lequel il projette la somme de ses expériences relationnelles et avec lequel il entretient une relation en s'identifiant aussi à sa mère. L'usage de l'objet transitionnel se répartit donc, à partir de la position dépressive, sur l'ensemble du développement affectif et relationnel de l'enfant, et se continue toujours dans ce même espace potentiel au cours de la vie adulte par la diffusion des phénomènes transitionnels dans la culture.

Nous voyons une deuxième convergence dans le fait que pour Keating d'une part, un détachement en profondeur du créé, qui n'empêche pas de vivre agréablement en société, est nécessaire afin de traverser les nuits obscures, accueillir favorablement l'union transformatrice, et entrer en unité en Dieu; alors que, d'autre part, pour Winnicott, l'enfant à la position dépressive doit se détacher de la mère afin d'entreprendre ensuite une relation d'union avec elle.

Une troisième convergence nous apparaît dans le fait que, sur le chemin spirituel, l'orant a besoin, pour favoriser le développement de sa relation à Dieu, de s'aider en s'appropriant la somme des expériences religieuses multimillénaires de ses prédécesseurs dans leur recherche de Dieu, et de la garder vivante en l'adaptant sans cesse aux conditions de possi-

---

<sup>906</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 103.

bilités de penser des nouveaux contextes. De même, l'enfant a besoin, pour favoriser le développement de son potentiel relationnel, de condenser et projeter sur un objet spécifique la somme de ses expériences relationnelles. En cherchant à s'approprier continuellement la diversité des expériences culturelles de son environnement, il peut par des identifications croisées animer sans cesse la relation avec cet objet-pont vers l'autre voué à un changement d'apparence extérieure continue.

Une quatrième et dernière convergence nous apparaît dans le fait que, sur son chemin spirituel, l'orant ressent le besoin d'enrichir sa relation à Dieu en s'ouvrant sur le dialogue intrareligieux et interreligieux, alors que l'enfant en grandissant passe à des objets de transition plus représentatifs d'une expérience culturelle plus large, et ensuite de plus en plus ouverte à l'universalité.

### 5.3.1.3 L'unité en Dieu et l'aperception winnicottienne non duelle

Keating affirme que nous participons tous de la nature divine et qu'ainsi nous ne sommes pas des êtres séparés les uns des autres. Nous sommes au contraire unis par la nature divine de notre vrai self et identifiés à une pensée divine, soit sa parole prononcée continuellement et éternellement dans l'espace et le temps :

The I AM that calls us as a " thou ", shares with us its own divine nature and being.

That is what might be called the " True Self ". To put it in Judeo-Christian terms, it is the image and likeness of God in us. This is not a separate self at all, but rather the uniqueness that God has called us to be as an eternal thought activated in time and space<sup>907</sup>.

Notre théologien va plus loin encore en affirmant que nous sommes invités à l'unité en Dieu: « *Our destiny is to be God by participating in that which is without any limit, while not losing our own uniqueness. [...] The contemplative dimension of the Gospel awakens the ultimate YOU. The I AM of God and our " thou " become one (John 17:21 ff)*<sup>908</sup> ». Keating parle aussi de ce qu'implique l'unité en Dieu : « *We live then not just with the*

<sup>907</sup> *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, The four you's, op. cit., p. 2.*

<sup>908</sup> *Ibid. p. 2.*

*Other, but as the Other and gradually become the Other. Eventually there is no Other because we have become the Other, too*<sup>909</sup> ».

De son côté, Winnicott étant aux prises depuis longtemps avec la question de ce qui précède la première relation d'objet, exclut la mono-relation. En effet, l'aptitude à la mono-relation est acquise à partir de l'introjection de l'objet, et donc postérieure à celle de la relation à deux<sup>910</sup>. Ayant constaté que l'enfant commence à entrer en relation très tôt, à mesure qu'il sort d'un état de fusion où il ne forme qu'un seul système vivant avec la mère, il déclare un jour avec conviction à ses collègues: « *There is no such thing as a baby*<sup>911</sup>. » Pour notre psychanalyste, l'essence de l'étant qu'est le bébé est donc à chercher dans la relation qu'il entretient avec sa mère. Il écrit:

[...] before object relationship the state of affairs is this: that the unit is not the individual, the unit is an environment-individual set-up. The centre of gravity of the being does not start off in the individual. It is in the total set-up. By good-enough child-care technique, holding, and general management the shell becomes gradually taken over and the kernel (which has looked all the time like a human baby to us) can begin to be an individual<sup>912</sup>.

Winnicott avance rien de moins que l'essence de l'étant-bébé ou de l'étant-mère est relation, et que cette relation n'origine pas seulement du bébé ou seulement de la mère, mais de la dynamique qui résulte de leur présence mutuelle dans le couple mère-enfant. L'auteur, dont nous pouvons reconnaître ici la prédilection pour l'œuvre de Darwin, compare ce système vivant à une coquille et son noyau. La mère, telle une coquille protectrice, se verra peu à peu prendre place dans la psyché de l'enfant sous la forme du « bon sein intériorisé », c'est-à-dire selon la forme du langage d'amour qu'elle a prononcé jour après jour par l'intermédiaire de soins affectueux; et l'enfant, tel un grain de semence qui reçoit lumière et chaleur, pourra grandir en conformité avec son essence, ce potentiel relationnel transcendant et unique, et devenir ce qui nous apparaît ensuite comme un individu ayant

<sup>909</sup> T. KEATING. *Reflections on the Unknowable* [...], p. 168-169.

<sup>910</sup> D. W. WINNICOTT. « Anxiety Associated with insecurity [...], p. 99. [p. 128.]

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 99. [p. 128.]

<sup>912</sup> *Ibid.*, p. 99. [p. 128.]



un vrai self libre de s'exprimer, puisqu'il sera à son tour capable de tenir un langage d'amour unique.

Les discours de nos deux auteurs convergent ici par leur reconnaissance commune que l'essence de l'être humain est relationnelle, et conséquemment que nous devons considérer les personnes humaines non plus comme des étants complètement séparés les uns des autres, mais plutôt, selon l'expression de Rahner, comme des extériorisations sensibles du logos et, conséquemment, qui participent tous d'une même nature divine qui est relation d'amour.

### 5.3.2 Points de divergence

#### 5.3.2.1 Remontées de l'inconscient et refoulement primaire

Au troisième chapitre de notre recherche, nous avons vu que les effets thérapeutiques de la *Centering Prayer* reposent sur les remontées de l'inconscient favorisées par la pratique du silence intérieur. L'accueil répétitif du ressenti lié aux traumatismes qui accèdent au champ de la conscience permet avec le temps une guérison des blessures grâce aux forces de l'inconscient ontologique. Winnicott écrit cependant: « *The events of these earliest stages cannot be thought of as lost through what we know as the mechanisms of repression, and therefore analysts cannot expect to find them appearing as a result of work which lessens the forces of repression. It is possible that Freud was trying to allow for these phenomena when he used the term primary repression, but this is open to argument*<sup>913</sup>. » Notre psychanalyste laisse entendre que, même si le refoulement au cours des stades primitifs du développement affectif et relationnel est très intense, on ne peut considérer les traumatismes enfouis comme définitivement perdus; mais en se référant au processus freudien du refoulement primaire<sup>914</sup>, il pense que le seul affaiblissement des forces

<sup>913</sup> D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship [...], p. 37-38. [p. 238.]

<sup>914</sup> Le refoulement primaire : « Processus hypothétique décrit par Freud comme premier temps de l'opération du refoulement. Il a pour effet la formation d'un certain nombre de représentations inconscientes ou "refoulé originaire". Les noyaux inconscients ainsi constitués collaborent ensuite au refoulement proprement dit par l'attraction qu'ils exercent sur les contenus à refouler, conjointement à la répulsion provenant des instances supérieures. » Cf., J. LAPLANCHE et J. - B. PONTALIS. *Vocabulaire de la psychanalyse*, (page consultée le 11 janvier 2018),

de refoulement ne permettra pas aux traumatismes inconscients de faire surface. Winnicott reste ouvert à la discussion mais justifie son doute en rappelant comment avait été difficile son travail d'analyste, dont nous avons parlé au troisième chapitre, pour faire remonter de l'inconscient les blessures de la prime enfance d'une de ses patientes (Margaret Little<sup>915</sup>) en régression profonde<sup>916</sup>.

Keating écrit : « *Some [psychological wounds], however, are so well hidden that you need professional help. But such help can only go so far. The darks nights described by St John of the Cross reach more deeply in our unconscious*<sup>917</sup>. » Le théologien appuie le psychanalyste pour l'aide thérapeutique dans les cas pathologiques<sup>918</sup>, mais diverge tout de

---

[http://psychia.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc257.html#toc357](http://psychia.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc257.html#toc357) .

<sup>915</sup> J. - P. LEHMANN, *op. cit.*, p. 78.

<sup>916</sup> « *I have reported (1954) some aspects of this problem, as met with in the case of a female patient while she was in deep regression.* » Cf., D. W. WINNICOTT. « The Theory of the Parent-Infant Relationship [...], p. 38. [p. 238.]

<sup>917</sup> T. KEATING. *World without end*, New York, Bloomsbury Continuum, 2017, p. 33.

<sup>918</sup> « *What distinguishes the dark night from a depression is the fact that a person in the dark night normally has an intuition that these trials are going someplace. One perceives at times the fruits of the dark night in one's changing perspectives such as the growth of a nonjudgmental attitude toward everyone, greater detachment from things and persons, humility, and trust in God. In a clinical depression one goes around in circles getting nowhere and can perceive no benefit at all on any level. In some persons both mental states can be present at once. In this case, the person should get psychological help for the depression. One who is simply in the dark night should not be given pills or tranquilizers indiscriminately. They may interfere with the process of grace. This particular area of discernment is sometimes a close judgment call [...]*

*Gerald May, a clinical psychologist [...] distinguishes very well between psychological counseling, pastoral counseling, and spiritual direction. Although these overlap in some degree, each one has a particular emphasis and an integrity that needs to be respected. Thus, there needs to be close cooperation between psychology and spiritual direction. Neurotic and even psychotic symptoms can arise in the course of the spiritual journey, and in some cases there has to be referral for psychological help. This does not mean that the spiritual journey has come to an end for these people. It simply means that special care and treatment may be needed because of emotional damage surfacing in the course of spiritual development ».*

Une nuit obscure se distingue d'une dépression nerveuse du fait que la personne au cours de la nuit a normalement l'intuition que ces épreuves conduisent quelque part. Elle perçoit à certains moments les fruits de la nuit obscure dans son changement de perspective, tel qu'une attitude de non jugement envers les autres, un plus grand détachement des choses et des personnes, de même qu'une plus grande humilité et confiance en Dieu. Dans la maladie dépressive, on tourne en rond en allant nulle part et en ne percevant aucun bénéfice en quoi que ce soit. Pour certaines personnes, les deux états peuvent être présents simultanément. Elles devraient alors obtenir de l'aide pour la dépression. Celles qui sont seulement dans les nuits obscures ne devraient pas prendre de médicaments, parce qu'ils peuvent interférer avec le processus de la grâce divine. Cette situation très particulière exige un bon jugement. [...] Gérald May, un psychanalyste, [...] fait très bien la distinction entre la consultation psychologique, l'aide au niveau pastoral, et l'accompagnement spirituel. Ces trois formes d'intervention, bien qu'elles se superposent en partie ont leurs particularités qui forment un tout et doivent être respectées. Une collaboration étroite entre accompagnement spirituel et psychologique est donc nécessaire, puisque, dans certains cas, des symptômes névrotiques et psychotiques exigeant une aide psychologique appropriée peuvent surgir au cours du chemin spirituel. Cela ne signifie pas que le cheminement spirituel est définitivement terminé pour eux, mais qu'un traitement particulier peut être nécessaire parce que des traumatismes plus lourds remontent de l'inconscient au cours de leur développement spirituel. (Notre traduction) Cf., T. KEATING. *Intimacy with God [...]*, p. 85-86. Voir aussi : « *We must*

même de ce dernier par la différence d'horizon épistémologique en affirmant que la psychothérapie a ses limites et que les nuits obscures ont des effets plus profonds que la psychothérapie.

### 5.3.2.2 Unité en Dieu et relation

Keating affirme qu'au cours de l'union transformante l'idée d'une séparation entre la Transcendance et notre être s'estompe pour nous faire entrer dans l'état d'unité en Dieu. Le vrai self reste distinct de Dieu même dans l'état d'unité, ce qui rejoint la difficulté mentionnée au quatrième chapitre de notre recherche, de penser l'unité des Personnes divines malgré leur distinction.

Winnicott ne parle pas d'un état d'unité enfant-mère où les deux seraient en relation. L'enfant sort de la fusion maternelle et développe une relation avec sa mère en se différenciant d'elle, même s'il l'a introjectée.

---

*draw on the skill of therapy to help people who have special problems like severe depression, schizophrenia and the post-traumatic stress syndrome that is afflicting so many veterans. [...] There is a form of meditation that uses the breath to ground the silence of meditation in the body so that they can forget the overwhelming memories of traumatic experiences which they cannot ordinarily control, and that psychological treatments or meditation cannot normally help them with ».* Il est nécessaire de recourir à l'expertise thérapeutique dans les cas problématiques tels que la dépression sévère et la schizophrénie, de même que dans les cas du syndrome de stress post-traumatique qui affligent beaucoup d'anciens combattants. [...] Il y a une forme de méditation qui utilise la respiration pour donner une assise au silence dans le corps, de telle sorte que ces personnes peuvent oublier les expériences traumatiques accablantes habituellement hors contrôle, et que les traitements psychologiques et la méditation ne peuvent soulager. (Notre traduction) Cf., T.KEATING. *World without end* [...], p. 61-62.

Nous avons recherché les distinctions de G. May et nous interprétons que l'aide psychologique diffère de l'accompagnement spirituel, «spiritual direction», en s'appliquant à un problème spécifique : par exemple, une dépression nerveuse ou une dépendance. L'accompagnement spirituel n'essaye pas de modifier la psychologie ou les émotions mais seulement de rendre plus sensible et prêt à suivre l'inspiration divine, la grâce. L'aide pastorale recouvre partiellement l'accompagnement spirituel parce qu'il concerne tout le ministère du pasteur qui consiste à favoriser le contact de ses paroissiens avec leur propre expérience spirituelle et celle de nos prédécesseurs dans la foi. G. May écrit : «In 1979 I prepared a paper distinguishing the disciplines of spiritual direction, pastoral counseling, and psychotherapy. This was initially presented as the Robbins Lectures at Wesley Theological Seminary in Washington, D.C., and later revised and distributed as a monograph by the Association of Theological Schools of the United States and Canada. The gist of this paper can be found in Edwards's *Spiritual Friend*, p. 129–30, and a practical elaboration in my *Care of Mind/Care of Spirit*. » Cf., G. May. «Will and Spirit» (p. 354). HarperOne. Édition du Kindle..

## CONCLUSION

L'objectif de ce chapitre était de vérifier si les observations de Winnicott concernant le développement affectif et relationnel, au cours des premières années de la vie, peuvent aider les pratiquants de la *Centering Prayer*, ou de toutes autres formes de méditation semblables, à assumer ce qu'ils ressentent au cours des différents stades du développement de leur relation à Dieu. La connaissance de ce qui se passe sur le plan psychique, au cours des premières années de la vie, peut apporter un éclairage sur ce qui est ressenti au cours du chemin spirituel, favoriser une attitude plus sereine face à un itinéraire inconnu, et susciter la persévérance dans les passages parfois plus difficiles afin de tenir bon et d'entrer de plus en plus en profondeur dans une relation à la Transcendance.

Il s'agissait donc d'abord de s'approprier la vision keatingnienne des étapes du chemin spirituel en s'intéressant particulièrement à ce qui peut être ressenti en général par les priants. Nous avons alors constaté la nécessité d'effectuer, au cours de cet itinéraire, des consentements spécifiques à des périodes particulières de notre vie et que Keating résume en quatre points. Nous avons d'abord, au cours de l'enfance, à consentir à la bonté fondamentale de notre être, et à l'adolescence à accepter avec confiance le plein développement des potentialités uniques de notre vrai self. À l'âge adulte, nous sommes invités, peu à peu, suite aux aléas de l'existence, à une certaine mise en perspective de tout ce qui se rattache à notre conscience ordinaire; ce qui peut prendre indûment l'aspect de besoins exagérés se doit d'être questionné et relativisé. Ainsi, au cours de ces périodes, nous sommes amenés doucement au crépuscule de notre vie et à un détachement encore plus prononcé du faux self. La jouissance tant appréciée des bonnes choses de la vie devient de plus en plus l'objet d'un détachement certain, mais serein, suite à un nouveau regard par lequel le créé nous apparaît désormais comme des pierres de gué pour entrer de plus en plus en intimité avec la Réalité Ultime.

En second lieu, nous avons présenté les étapes de la prière contemplative et plus particulièrement les nuits obscures grâce auxquelles l'orant peut déstructurer le faux self et libérer le vrai self pour découvrir de plus en plus une identité non seulement en processus

d'union transformante avec la Transcendance mais aussi promise à rien de moins que l'unité en Dieu.

Dans un troisième temps, nous avons proposé notre interprétation de certains textes winnicottiens qui nous semblaient les plus pertinents pour décrire le développement affectif et relationnel de l'être humain. Après la description de certains stades spécifiques aux premiers mois, nous nous sommes intéressés plus particulièrement à la position dépressive, ce processus de transformation au cours duquel l'enfant passe d'une dépendance totale, parce que fusionné à sa mère, à l'indépendance nécessaire pour entrer dans le monde relationnel.

Quatrièmement, l'objet transitionnel a fait l'objet de notre réflexion, et la diffusion subséquente de son usage dans la culture sous des formes diverses, à mesure que l'être humain se développe, nous a permis de faire certains rapprochements avec l'itinéraire spirituel.

Nous avons ensuite fait l'analyse comparative des discours de nos deux chercheurs afin d'identifier de possibles points de convergence ou de divergence entre l'itinéraire spirituel selon Keating et le développement affectif et relationnel selon Winnicott.

Les points de convergence entre la pensée de chacun de nos deux auteurs se sont condensés autour de trois thèmes :

- 1 - Les nuits obscures en lien avec le passage de l'inquiétude à la culpabilité, dans la position dépressive au cours du développement relationnel de l'enfant ;
- 2 - L'union transformante dans le prolongement du passage de la culpabilité à la sollicitude chez l'enfant ;
- 3 - L'entrée dans l'état d'unité en Dieu et l'aperception winnicottienne non duelle du système mère-enfant.

Nous synthétisons en 14 points, les points de convergence et les points de divergence en les regroupant selon les thèmes mentionnés.

### **Points de convergence**

#### **1 - Les nuits obscures**

- 1° Sentiment de perte de l'orant et désillusionnement

Une absence de relation avec la Présence transcendante est ressentie au cours de la nuit des sens, et comme le créé ne peut répondre adéquatement à la soif de bonheur illimitée, l'orant est amené peu à peu à un détachement plus prononcé et à des sentiments de deuil suite à la perte ressentie. Ce ressenti du priant nous fait voir une première convergence avec le désillusionnement de l'enfant soit une perte relativement à son illusion d'omnipotence. De même que l'enfant réalise peu à peu que sa mère et lui font deux êtres différents, l'orant est invité à se détacher des besoins exagérés du faux self et à sortir de l'illusion d'un contrôle sur Dieu qui est Tout Autre.

#### 2° Inquiétude de l'orant et de l'enfant

Une autre convergence apparaît avec les sentiments d'inquiétude de l'orant à la pensée d'avoir offensé Dieu, et d'incohérence et de médiocrité dans sa relation avec lui. L'enfant vit aussi une inquiétude face à son comportement contradictoire consécutif à sa représentation de la mère-objet et de la mère-environnement.

#### 3° Culpabilité du priant et du nourrisson

Une troisième convergence se manifeste lorsque l'inquiétude du priant devient culpabilité. De même, l'enfant ressent une culpabilité résultant de l'ambivalence relative aux deux mères intériorisées.

#### 4° Début de la relation à Dieu et gestes de réparation

Une quatrième convergence surgit du fait que, d'une part, l'orant recherche de plus en plus l'intimité avec Dieu et que d'autre part, l'enfant lui aussi prend confiance de plus en plus en la capacité de sa mère de recevoir ses gestes de réparation, qui marquent les débuts de son entrée dans le monde relationnel.

#### 5° Purification et opposition

La libération ressentie par l'orant, suite à une purification qui s'oppose aux besoins exagérés du faux self afin que la relation à Dieu s'approfondisse par davantage de gratuité au cours de la nuit de l'esprit, nous montre une cinquième convergence. En effet, le développement de l'indépendance de l'enfant, suite à la première relation commencée avec sa mère, est consécutif à l'opposition bien équilibrée exercée par cette dernière pour le faire sortir de la fusion avec elle.

## **2 - L'union transformante**

### **6° De la culpabilité à la sollicitude**

Une sixième convergence se présente lorsque la transformation de la culpabilité, commencée au cours des nuits obscures, se poursuit dans l'union transformante. En effet, la culpabilité de l'orant s'estompe peu à peu dans les profondeurs du silence intérieur pour faire place à un sentiment de sollicitude envers Dieu. De même, l'enfant passe de la culpabilité à la sollicitude grâce au potentiel d'amour transcendant de son vrai self qui l'incite à réparer, et grâce à sa mère qui accueille sans cesse ses gestes de réparation au cours de la position dépressive; l'enfant peut se sentir impliqué dans la relation parce que des occasions de réparer en donnant quelque chose lui ont été offertes.

### **7° Le créé et l'objet transitionnel, un pont vers l'autre et le Tout Autre**

Le créé représente pour Keating des pierres de gué pour entrer en relation à Dieu. De même, l'objet transitionnel joue aussi le rôle d'un pont permettant d'accéder au monde relationnel.

### **8° Détachement du créé pour l'orant et de la fusion maternelle pour le nourrisson**

Pour Keating, un certain détachement du créé est nécessaire pour qu'une restructuration et un approfondissement de la conscience effectuent, et qu'une ouverture pour entrer en relation à Dieu s'amorce. Pour Winnicott, l'enfant doit, au cours de la position dépressive sortir de l'état de fusion maternelle, afin d'entrer dans un monde de relations qui répond aux potentialités de son vrai self.

### **9° Renouveau de la théologie et animation de l'objet transitionnel**

La somme des expériences religieuses de nos prédécesseurs dans leur recherche d'une relation à la Transcendance est animée de ruptures instauratrices dans leur théologie afin de s'adapter continuellement aux nouvelles conditions de possibilité de penser des contextes historiques. De même, l'objet transitionnel est voué à une animation continue par l'appropriation de la somme des expériences culturelles puisque l'être humain en grandissant cherche à s'investir de plus en plus dans des projets qui l'aident à se dire dans ses tentatives de rejoindre l'autre.

## 10° Théologie et phénomènes transitionnels sous influences plurielles

Le discours œcuménique, de même que le dialogue intrareligieux et interreligieux, répondent actuellement à un contexte de rencontres de cultures variées qui favorise l'ouverture à diverses expériences de la Transcendance et au syncrétisme religieux. L'objet transitionnel se fait lui aussi le reflet de la somme des expériences relationnelles de l'enfant sous l'influence du pluralisme culturel et religieux

## 11° Une nature filiale en l'être humain

Keating écrit: « *The risen life of Christ through the gifts of the Spirit can then suggest what is to be done or not done in incredible detail*<sup>919</sup>. » Au cours de l'union transformatrice, le souffle divin, qui se médiatise par les dons de l'Esprit, peut nous suggérer avec une précision surprenante ce qui doit être fait ou pas fait. Il est étonnant de retrouver chez Winnicott des expressions comme « *primitive love* », « *gift gesture* », et « *for giving and for making reparation* », pour affirmer qu'un amour primitif insuffle au nourrisson l'initiative du don par le geste de réparation<sup>920</sup>. On se rappelle que, pour déduire l'hypostase « Fils », Barth s'est référé à l'argument sotériologique de Grégoire de Nysse : « C'est à partir de ce dont nous bénéficions que nous connaissons le bienfaiteur [...] »<sup>921</sup>. Les prémices d'une résurrection déjà en marche en notre être<sup>922</sup>, en tant que membre du Christ, ne sont-elles pas reconnaissables dès la prime enfance ?

**3 - L'entrée dans l'état d'unité en Dieu**

## 12° Un être humain ça n'existe pas

Pour Keating, notre self n'est pas séparé de celui des autres. Nous participons tous de la nature divine en tant que membres du Fils en sa kénose. L'essence de notre nature est relation filiale. Un être humain isolé des autres, ça n'existe pas. Chacun de nous n'existe que par les relations qui s'animent avec tous les autres membres du Christ.

<sup>919</sup> T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 102.

<sup>920</sup> « *The infant that is blessed with a mother [...] who knows a gift gesture when it is made, is now in a position to do something about that hole, the hole in the breast or body, imaginatively made in the original instinctual moment. Here come in the words reparation and restitution [...] For a long time the small child needs someone who is not only loved but who will accept potency [...] in terms of reparative and restitutive giving. [...] This giving is expressed in play, but constructive play at first must have the loved person near [...]* ». Cf., D. W. WINNICOTT. « The depressive position in normal emotional development [...], p. 270-271. [p. 158-160.]

<sup>921</sup> E. DURAND, « Trinité immanente et Trinité économique », *op. cit.*, p. 230, note 2.

<sup>922</sup> « [...] ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ vit en moi ». Cf., Ga 2, 20.



De même, Winnicott exprime que l'être humain seul n'existe pas. Le bébé ne peut exister que par la relation avec sa mère depuis les tout premiers débuts de la vie, et ensuite grâce aux relations avec tout son environnement.

Points de divergence sur l'ensemble des étapes du chemin spirituel

13° Le processus régressif peut s'enclencher naturellement sans l'aide d'un thérapeute comme dans les cas des priants de la *Centering Prayer*. Winnicott affirme cependant que dans les cas pathologiques il ne suffit pas seulement d'affaiblir les forces de refoulement pour que des remontées de l'inconscient se produisent. L'aide bienveillante de l'analyste qui s'identifie à son patient dans le transfert apparaît vraiment nécessaire à notre psychanalyste pour qu'une guérison s'initie. Winnicott, cependant, reste ouvert à la discussion sur ce point de même que Keating qui de son côté suggère aux pratiquants de la *Centering Prayer* de recourir à une aide psychothérapeutique dans les cas pathologiques; mais la divergence entre nos deux auteurs provient du fait que Keating affirme que les nuits obscures ont des effets thérapeutiques plus profonds que la psychothérapie. La différence d'horizon épistémologique fait en sorte que Keating est plus confiant en la possibilité de guérison pour les cas sévères que Winnicott.

14° Dans les textes winnicottiens utilisés, il n'est pas fait mention de la possibilité d'atteindre un état relationnel où les personnes atteignent simultanément un état d'unité tout en restant distinctes. L'usage de l'objet transitionnel implique des identifications croisées mais pas une unité.

À la fin de cette recherche, sur la pertinence de recourir aux connaissances de la psychanalyse pour éclairer un peu les transformations intérieures éprouvées au cours du chemin spirituel, nous ne prétendons nullement avoir fait une liste exhaustive de toutes les convergences et divergences dans les écrits parcourus chez nos deux auteurs relativement au développement tant psycho-spirituel pour l'orant qu'affectif et relationnel pour l'enfant. Nous pensons néanmoins pouvoir conclure, sur la base du nombre d'écrits pertinents utilisés et la quantité de points de convergence identifiés, que non seulement le discours psychologique keatingnien dans sa description du développement de la relation à Dieu ne fait

pas un usage inapproprié des connaissances psychologiques, mais est très pertinent et utile par l'éclairage qu'il apporte.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

Le problème à l'origine de notre recherche était une séparation entre l'expérience spirituelle de nos contemporains et l'interprétation de cette expérience.

Notre but était de vérifier si le discours psycho-spirituel keatingnien qui supporte la *Centering Prayer* pouvait aider à rétablir l'interrelation entre spiritualité et théologie, grâce à une meilleure compréhension de la dynamique des étapes du chemin spirituel, et cela, du fait d'un renouvellement de la théologie trinitaire et de l'association de connaissances psychologiques relativement au développement affectif et relationnel.

Cette communication spiritualité-théologie peut être rétablie si, d'une part, le discours théologique keatingnien avec le principe de l'inhabitation trinitaire donne un sens au potentiel étonnant du vrai self, et d'autre part, si les connaissances psychanalytiques utilisées éclairent la dynamique du développement de la relation à Dieu, au cours de l'ensemble des étapes du chemin spirituel, et plus particulièrement pendant les nuits obscures.

Notre hypothèse portait sur le processus continu de transformation intérieur du pratiquant de la *Centering Prayer*, soit sur l'ensemble des étapes du chemin spirituel telles que décrites par Keating. Nous avons émis l'idée d'un processus de découverte identitaire selon un mouvement cyclique continu qui purifie, illumine et unit. Ce cycle se répète sans cesse dans nos relations humaines et nos tentatives de se relier à l'autre, de sorte qu'un regard rétrospectif sur l'ensemble du développement de notre relation à Dieu nous permet de prendre conscience que le chemin spirituel parcouru est constitué de trois grandes phases comportant une somme de moments privilégiés de purification, d'illumination, et d'union transformante.

La vérification de cette hypothèse impliquait l'atteinte de plusieurs objectifs.

1 - Au cours du premier chapitre, nous avons constaté que les notions de vrai self et de faux self font bien partie de la tradition chrétienne. On en retrouve, en effet, la trace depuis Paul de Tarse et les récits évangéliques, en passant ensuite par les Pères du désert et autres mystiques chrétiens jusqu'à Merton qui décrit très bien ces notions, et que Keating reprend.

Nous avons aussi identifié les caractéristiques du vrai self et du faux self keatingniens, de même que les grands mouvements de la condition humaine sous-jacents à la formation du faux self, au cours du développement historique à grande échelle des niveaux de la conscience humaine.

2 - Au deuxième chapitre, nous avons vérifié si les notions de vrai self et de faux self keatingniens et winnicottiens étaient compatibles. Retenons en bref les points de croisement de la pensée de nos deux auteurs. Le vrai self possède une liberté unique et profonde, une « *in-dwelling* », soit une habitation mystérieuse, et un potentiel relationnel transcendant. Quant au faux self, c'est une fonction défensive mise en place depuis les tout débuts de la vie. Le faux self cherche à compenser, par des stratégies établies ou par le refoulement des blessures, la souffrance due aux carences de soins relativement aux besoins instinctuels de sécurité-survie, de pouvoir-contrôle, et d'affection-estime.

Nous avons aussi identifiés des points de divergences.

Le vrai self winnicottien est capable de faire des compromis, contrairement au vrai self keatingnien. Pour Winnicott, le vrai self prend vie grâce aux soins après la naissance. Keating reconnaît, par contre, une nature ontologique au vrai self en parlant d'une communion profonde entre vrais selfs au niveau ontologique, alors que Winnicott, même en parlant de communication silencieuse, ne fait pas allusion à une nature commune au-delà du biologique et de l'héritage psychogénétique. Winnicott décrit une seule fois un vrai self capable d'exister selon trois parties; ce que Keating ne fait pas, même s'il parle d'inhabitation trinitaire pour le vrai self.

Pour ce qui est du faux self, Winnicott présente des degrés dans son organisation, alors que Keating n'en parle pas. Winnicott, contrairement à Keating, parle de la possibilité d'influences positives entre faux self et vrai self. Winnicott relie le faux self à la sublimation mais pas Keating.

La comparaison des notions de vrai self et de faux self de nos deux auteurs, malgré quelques points de divergence, nous permet d'affirmer leur accord à ce sujet.

3 - Au troisième chapitre, nous avons vérifié si la « thérapie divine » de la *Centering Prayer* pouvait recevoir un appui des observations de Winnicott.

Nous avons alors constaté qu'un lâcher-prise est nécessaire tant au cours de la régression en psychanalyse qu'au cours des nuits obscures, et que les affirmations de nos auteurs se croisent en plusieurs points :

1° - La *Centering Prayer* permet d'atteindre un état de calme et de repos du corps et de l'intellect qui favorise les remontées de l'inconscient comme en psychothérapie.

2° - L'état de repos atteint au cours de la *Centering Prayer*, ou qui s'instaure avec l'aide du psychanalyste dans la situation analytique où le faux self est fortement installé, permet à la psyché d'entreprendre spontanément une régression. De plus, Winnicott affirme que le processus régressif peut même s'enclencher naturellement sans l'aide d'un thérapeute dans les cas plus près de la santé, comme c'est le cas pour le priant de la *Centering Prayer*.

3° - La régression et la pratique de la *Centering Prayer* favorisent un lâcher-prise et le dégel de situations de carences refoulées depuis la prime enfance. Des remontées de l'inconscient s'en suivent et une reprise de contact avec des traumatismes refoulés s'effectue, ce qui peut causer cet état d'abattement caractéristique des nuits obscures.

4° - Grâce à la méditation des textes de ses prédécesseurs dans l'expérience de Dieu, l'orant peut renforcer son moi – par l'exemple de relations humaines plus authentiques – et s'acheminer vers une guérison en accueillant, sans reconstruire une défense, les émotions reliées à ses blessures. En psychothérapie, la régression est aussi un chemin de guérison, grâce aux effets thérapeutiques obtenus en revisitant les traumatismes à partir du nouveau point de départ que représente un moi renforcé dans la relation avec le psychanalyste.

5° - Une renaissance du self s'anime. Keating présente les nuits obscures comme un passage vers une union divine transformante, et Winnicott parle de la guérison au cours de la

régression en termes de nouveau départ, et de progrès vers l'indépendance pour un meilleur développement affectif.

Quant à la divergence de nos auteurs sur la thérapie retenons que la différence des horizons épistémologiques de chacun produit inévitablement un écart, et qu'il faudrait aussi dans nos conclusions prendre en considération la différence relativement à la santé mentale entre les patients de Winnicott et les pratiquants de la *Centering Prayer*.

Cette analyse comparative du discours thérapeutique keatingnien par rapport aux textes winnicottiens retenus, nous permet de conclure que la pratique du silence intérieur trouve beaucoup de pertinence avec la capacité d'être seul, selon Winnicott, et que la « thérapie divine », dont parle Keating, se relie clairement et fortement à la régression et à la guérison, selon la théorie winnicottienne, malgré les quelques points de divergence soulevés.

4 - Au quatrième chapitre, nous avons constaté que le discours théologique keatingnien a vraiment fait ses mises à jour relativement aux recherches en théologie trinitaire aux cours des dernières années. En nous basant sur le nombre de points de convergence nous pouvons affirmer que l'inhabitation trinitaire, telle que perçue par Keating, de même que les relations des personnes divines entre elles et avec nous s'accordent très bien avec le discours du groupe de théologiens de référence. Cette réanimation de la théologie trinitaire, aux cours du XX<sup>e</sup> siècle, et dont Keating a senti le souffle, vient appuyer la *Centering Prayer* dans sa tentative de réunification de l'expérience spirituelle et de la théologie. Conséquemment, une forme renouvelée de prière de silence intérieur qui s'enracine dans la tradition chrétienne offre maintenant, à toute personne en recherche d'une spiritualité vivante, la possibilité de faire un pèlerinage tout proche en cheminant à l'intérieur de soi.

5 - Au cinquième chapitre, nous avons relevé plusieurs points de convergence entre les étapes du développement de la relation à Dieu et le développement affectif et relationnel de l'enfant. Nous les avons regroupés autour de trois grandes étapes du chemin spirituel : Les nuits obscures, l'union transformante, et l'unité en Dieu. Plusieurs caractéristiques de ce qui est éprouvé au cours du chemin spirituel correspondent au ressenti de l'enfant pen-

nant la position dépressive. Le tableau ci-dessous nous en rappelle très sommairement les grandes lignes.

**Tableau 1**

<b>Points de convergence</b>		
	<b>Position dépressive</b>	<b>Nuits obscures</b>
<b>1</b>	Le désillusionnement	Sentiment d'absence de relation à Dieu  Sentiment de perte ou de deuil suite au détachement graduel du créé
<b>2</b>	L'inquiétude	Inquiétude d'avoir offensé Dieu  Sentiment d'incohérence et de médiocrité par rapport à Dieu
<b>3</b>	La culpabilité	Culpabilité envers Dieu
<b>4</b>	L'accueil maternel des premiers gestes de réparation qui initie la confiance et l'entrée dans le monde relationnel	Goût et recherche de solitude et d'intimité avec Dieu
<b>5</b>	Le passage de la dépendance à l'indépendance consécutif à la sortie de la fusion maternelle grâce à l'opposition très bien équilibrée par la mère  Début de l'accueil du don par la mère L'enfant commence à découvrir la liberté du monde des relations humaines authentiques.	Sentiment d'indépendance ou de libération consécutif à la déconstruction du faux self
	<b>Position dépressive</b>	<b>Union transformante</b>
<b>6</b>	Poursuite du cycle bénéfique des gestes de réparation et de leur accueil maternel Passage de la culpabilité à la sollicitude	Invincible conviction d'union continue à Dieu et sentiment de sollicitude envers les autres

7	Espace potentiel et phénomènes transitionnels, un pont relationnel	Le créé, pierre de gué vers Dieu
8	Sortie de la fusion maternelle et développement relationnel (continuation du processus déjà commencé au cours des nuits obscures)	Détachement plus prononcé du créé et développement accru de la relation à Dieu
9	Animation continuelle des phénomènes transitionnels par une appropriation incessante de nouvelles expériences culturelles	Ruptures instauratrices dans la trame historique de l'interprétation de l'expérience spirituelle
10	Diffusion des phénomènes transitionnels dans des œuvres humanitaires sous de multiples influences.	Le développement de la relation à Dieu est influencé par le pluralisme culturel et religieux
11	Pour décrire le ressenti de l'enfant, Winnicott utilise des expressions telles que « <i>amour primitif</i> », « <i>cadeau</i> » « <i>pour donner et faire réparation</i> » qui rejoignent le sens des dons et fruits de l'Esprit.	L'orant prend davantage conscience que les dons de l'Esprit se médiatisent par lui.
	<b>Pendant tout le développement affectif</b>	<b>Unité en Dieu</b>
12	« <i>There is no such thing as a baby.</i> »  « Un bébé ça n'existe pas. »	L'être humain isolé des autres ne peut exister. Chacun de nous n'existe que par les relations qui s'animent avec tous les autres membres du Christ.

En nous appuyant sur la quantité et la qualité des points de convergence récoltés comparativement aux points de divergence, nous pouvons affirmer que les objectifs sont atteints. Considérons maintenant notre hypothèse.

Au début de notre recherche, nous avons proposé qu'un processus continu de découverte identitaire agissait au cours de la contemplation mystique selon un cycle : purification,



illumination, et union, et que le chemin spirituel dans son ensemble comportait trois grandes phases du même nom.

Concernant la purification, nous pouvons affirmer que les deux premiers chapitres de notre recherche nous ont permis de réaliser que la déconstruction du faux self ne se fait pas sans difficulté, parce qu'il y a un contenu inconscient en jeu qui donne une résilience à ces fonctions défensives du faux self et aux mécanismes de défense du moi qui en résultent.

Au troisième chapitre, la « thérapie divine » inhérente à la pratique du silence intérieur a trouvé un appui solide dans les observations winnicottiennes sur la régression, puisque la capacité naturelle de guérison de la psyché peut, pour les personnes n'ayant pas de problèmes de santé mentale, dégeler des situations de carences enfouies profondément dans l'inconscient sans l'aide spécialisée d'un thérapeute. Grâce à l'accueil des remontées de l'inconscient, la psyché parvient à dégager, peu à peu, le vrai self caché sous des strates de blessures sédimentées parfois depuis la prime enfance. Cette libération du vrai self permet une véritable renaissance de la personne, et appuie notre hypothèse pour la première partie du cycle.

Considérons maintenant la deuxième partie de notre hypothèse, proposant que la montée d'une prise de conscience de la présence d'une Transcendance relationnelle en nous produit un éveil qui favorise le développement d'une relation d'amour qui va au-delà du créé.

Le quatrième chapitre nous a permis de constater que l'inhabitation trinitaire, dont Keating reconnaît l'importance capitale pour la *Centering Prayer* en tant que principe de base, fait vraiment partie du renouveau de la théologie trinitaire de notre temps.

Le tableau 2, ci-dessous, résume<sup>923</sup> les liens entre les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire et les caractéristiques de l'union transformante, au cours de laquelle, se développe davantage cette relation d'amour de sorte que le créé est perçu de plus en plus comme des pierres de gué pour aller vers Dieu.

---

<sup>923</sup> Les trois tableaux qui vont suivre sont très sommaires mais peuvent nous donner une vue d'ensemble de ce qui plaide en faveur de notre hypothèse. Le lecteur pourra, si nécessaire, référer aux sections correspondantes des chapitres 4 et 5 pour se remémorer la description détaillée des points de convergence et des liens mentionnés.

Tableau 2

	<b>Caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire</b>	<b>L'union transformante</b>
<b>1</b>	La Trinité, un Dieu de relation	<p>Une intensification de l'union à Dieu est ressentie de même qu'une prise de conscience que l'action de Dieu se manifeste continuellement en nous.</p> <p>Nous sommes appelés à répondre à la grâce par notre consentement à ce que les dons et fruits de l'Esprit<sup>924</sup> se manifestent à travers nous. En tant que membre du Christ, nous sommes invités, à l'instar de Jésus, à témoigner d'un Dieu d'amour inconditionnel.</p>
<b>2</b>	Redécouverte du Dieu-Amour	<p>Nous ne vivons plus dans la dépendance aux consolations relatives à des expériences spirituelles particulières comme par le passé, mais avec la conscience d'une foi et d'un amour purifiés et ouverts continuellement à l'énergie de la grâce déversée directement par l'Esprit présent en nous.</p> <p>L'amour divin peut alors se manifester lui-même en une union omniprésente, non seulement au cours de périodes de prière contemplative, mais aussi dans toutes nos activités même les plus ordinaires.</p> <p>L'union transformante est décrite par les mystiques comme une sublime union d'amour.</p>
<b>3</b>	L'inhabitation trinitaire, la sortie du dualisme	La présence de Dieu devient comme une sorte de quatrième dimension dans notre perception habituelle du monde tridimensionnel.
<b>4</b>	L'expérience de la chair, une invitation à entrer dans la périchorèse	<p>L'union transformante est le fruit mûr qui résulte de la mort du faux self. Cette mort permet une véritable résurrection intérieure qui se manifeste par une attitude non possessive envers toute chose, incluant notre propre personne, parce qu'il n'y a plus de moi égo-centré.</p> <p>Cette entrée dans la périchorèse peut se laisser voir, par exemple, dans la louange qui s'élève jour après jour dans l'intense solitude monastique ou encore dans le dévouement exercé dans des engagements au service des autres sans attendre aucun retour.</p>

<sup>924</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart* [...], p. 187-188. [p. 204-205.]

5	Le Fils nous vit en tant que personne unique en Christ.	Au cours de l'union transformante, l'orant commence à se rendre compte, qu'il est animé et soutenu continuellement par la grâce de l'Esprit, et l'invincible conviction d'être en union continue avec Dieu se fait sentir. La présence de la vie en Christ peut se manifester à travers les dons de l'Esprit
6	Le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines.	L'implication émotive caractéristique du faux self est absente. Nous pouvons nous dévouer pour aider les autres sans devenir indument perturbés par leurs états émotifs ou autres. Nous sommes présents aux autres au niveau le plus profond, et nous percevons la présence du Christ joyeux ou souffrant en eux.
7	Équilibre entre apophasme et cataphasme	L'orant éprouve une manière d'être qui transcende toutes perceptions dans le monde sans toutefois le quitter.
8	Un Fils de même nature que le Père	Notre conscience spirituelle s'approfondit à propos de notre identité véritable, et l'idée d'une séparation entre la Transcendance et notre être s'estompe.
9	Favoriser un rapport d'enrichissement mutuel entre l'expérience de Dieu et la reformulation de la théologie trinitaire	Selon Keating, tout notre organisme est sensibilisé aux différentes manières par lesquelles la présence divine elle-même se manifeste. Une telle affirmation plaide en faveur d'une reformulation constante d'une théologie en contact étroit avec l'expérience spirituelle.
10	Exégèse et conceptualité trinitaire	Keating avance aussi que l'énergie de l'Esprit réussit à purifier nos sens physiques, de sorte que nous percevons de plus en plus, à travers ce qui est authentique, beau et bon, la présence et l'action divine dans chacune de nos expériences sensibles. Il est donc important d'utiliser l'exégèse afin d'interpréter le mieux possible l'expérience religieuse de nos prédécesseurs dans la foi et de mieux insérer l'expérience spirituelle de notre temps dans l'histoire de la foi.
11	Universalité de l'expérience de Dieu	L'union transformante est le fruit mûr qui résulte de la mort du faux self. Dès que le faux self est réduit à zéro, l'union transformante se produit <sup>925</sup> . Cette assertion de Keating s'applique à quiconque.

<sup>925</sup> Keating écrit : « *As soon as the false self is reduced to zero, transforming union occurs.* » Cf., T. KEATING. *Invitation to Love* [...], p. 102.

La convergence entre les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire et les caractéristiques de l'union transformante vient appuyer la deuxième partie de notre hypothèse. L'illumination renvoie à cette citation de Griffiths « *become the Other* », c'est-à-dire devenir l'Autre, ou s'éveiller de plus en plus à la réalité de la présence divine en nous et de l'incarner. En effet, le saisissement de la prise de conscience de l'inhabitation trinitaire, soit d'un éveil de plus en plus grand à la réalité de la présence de Dieu trine en nous, peut nous inciter à imiter un modèle comme Jésus, par lequel, les récits évangéliques nous montrent comment Dieu trine peut s'incarner.

Voyons maintenant ce qui en est pour la troisième partie de notre hypothèse. Nous avons proposé, qu'une troisième phase de la relation à Dieu portait sur l'introduction continue et jamais achevée à l'unité à Dieu, à l'identification à sa Parole-Amour et, conséquemment, au don de soi en tant que porteur de cette Parole-Amour inconditionnel dans la vie communautaire.

Considérons à nouveau, à l'aide d'un troisième tableau, les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire, par rapport à l'état d'unité en Dieu, afin de voir si cette partie de notre hypothèse peut recevoir quelque appui.

**Tableau 3**

	<b>Caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire</b>	<b>Unité en Dieu</b>
<b>1</b>	La Trinité, un Dieu de relation	Keating s'appuie sur le témoignage des contemplatifs de groupes chrétiens, comme les cisterciens, dominicains, franciscains et aussi d'autres religions qui affirment qu'un Amour transcendant attire et unifie l'âme avec force et procure l'expérience ineffable d'union et d'oubli de leur personne.
<b>2</b>	Dieu-Amour	La Parole créatrice, le Verbe, est à la base de la formation d'une communauté humaine où l'amour règne.
<b>3</b>	L'inhabitation trinitaire, la sortie du dualisme	Notre vrai self avec son potentiel transcendant nous apparaît d'abord seulement comme une image de Dieu, mais Keating s'objecte en affirmant qu'il ne s'agit pas du tout

		<p>d'une identité séparée de Dieu. Au contraire, notre vrai self est une manifestation unique et éternelle d'une pensée de Dieu; nous sommes sa Parole animée dans l'espace et le temps. Notre identité ne peut donc se circonscrire ni perdre son unicité, puisque la nature divine en nous a un potentiel illimité.</p> <p>Dieu se manifeste lui-même d'une manière unique en notre vrai self en assumant complètement notre nature humaine. Il n'y a pas de séparation entre lui et ce que nous sommes. Nous sommes distincts de Dieu mais jamais séparés.</p> <p>Christ n'est plus perçu exclusivement comme un autre qui a vécu dans un passé lointain, mais il devient nous-mêmes dans notre contexte particulier.</p>
4	L'expérience de la chair, une invitation à entrer dans la périchorèse	<p>Au cours de la deuxième grande étape du cheminement spirituel, il s'agit selon notre auteur d'apprendre la signification des mots « Moi et le Père nous sommes un<sup>926</sup> », et de saisir les conséquences de cette prière de Jésus : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous deux<sup>927</sup>, [...] »</p> <p>Dans la phase d'unité, nous n'avons pas seulement confiance en la bonté infinie de Dieu, et dans la possibilité d'être en relation d'amour avec lui, mais sommes conscients d'être en Dieu, grâce à l'Esprit qui nous unit sans cesse à la périchorèse trinitaire.</p>
5	Le Fils nous vit en tant que personne unique en Christ	<p>Le passage à l'unité nous semble impliquer un dépassement encore plus grand, une ascension inattendue de notre conscience spirituelle à un degré encore plus éveillé à propos de notre identité personnelle.</p> <p>Keating voit la mort et la descente aux enfers de Jésus comme le symbole d'un abandon encore plus grand que celui de la mort du faux self. Il s'agit de la perte d'une autre illusion à propos de ce que nous pensons être, soit la perte de l'identité du moi.</p> <p>Nous sommes invités à abandonner une représentation de nous-mêmes: celle d'une personne « habitée » de la présence divine, comme si la personne et la présence divine étaient deux choses distinctes, comme si la Trinité était un corps étranger en nous.</p>

---

<sup>926</sup> Jn 10, 30.

<sup>927</sup> Jn 17, 21.

		Christ, le Fils en sa kénose, est non seulement vivant en chacun de nous, mais il est nous.
6	Le Fils nous vit en Christ dans nos relations interhumaines	Nous prenons conscience que la Parole-Amour que le Père adresse au Fils en réponse à son désir baptismal s'adresse vraiment à nous personnellement en tant que membres du Fils en sa kénose, de même qu'en tant que membres de l'humanité, elle-même membre de l'ensemble de toutes les créatures de l'univers, au sein du Christ cosmique dans la Trinité. Le Verbe, dont nous sommes les membres, nous donne grâce à l'Esprit, la capacité d'aimer, et cet amour se manifeste par notre don ou notre action de grâce laquelle, pour être authentique n'attend rien en retour. Seule la grâce de l'Esprit peut nous rendre capables de gratuité.
7	Équilibre entre apophatisme et cataphatisme	La plupart des mystiques doutent que l'expérience de la non dualité puisse être un état permanent en cette vie. Ils affirment toutefois que pour de courtes périodes de quelques heures, voire de quelques jours, nous pouvons passer à un état de non réflexion ou d'inconscience de nous-mêmes.
8	Un Fils de même nature que le Père	Dans l'état d'unité, la Réalité Ultime n'est donc plus perçue comme un Être extérieur à nous-mêmes, extérieur aux autres ou extérieur au cosmos et dont nous serions seulement le reflet.
9	Le renouveau de la théologie trinitaire recommande un rapport d'enrichissement mutuel entre l'expérience de Dieu et l'interprétation de cette expérience.	Le rapport interactif entre expérience et théologie ne peut qu'être enrichissant puisqu'il n'y a plus de dualité. Nous sommes vraiment cet Autre avec toutes créatures dans l'unité trinitaire.
10	Exégèse et conceptualité trinitaire	Le Fils, en devenant chair en Christ, annihile la séparation entre la matière et l'esprit faisant de notre condition humaine une mystérieuse interpénétration d'expériences matérielles, spirituelles, et de présence divine.
11	Universalité de l'expérience de Dieu	L'union transformante initie une étape plus avancée sur le chemin spirituel en faisant entrer dans un état de conscience unitif ressemblant à ce qui est décrit comme l'état de plein éveil ou le nirvana dans la littérature du Bouddhisme.

		<p>dhisme, de l'Advaita Vedanta et du Soufisme.</p> <p>Nous participons tous de la même nature en tant que membres du Christ cosmique.</p> <p>La grâce de l'ascension est donc de connaître vraiment qui nous sommes en tant que membres du Fils en Christ glorifié, non pas en faisant une lecture historique du récit de l'ascension, mais une lecture allégorique et unitive permettant de le connaître en Christ cosmique, et donc ressenti plus présent encore en nous qu'avant l'ascension, puisqu'en entrant dans la phase d'unité, notre conscience spirituelle s'approfondit.</p>
--	--	--

La teneur de ces liens, entre les caractéristiques du renouveau de la théologie trinitaire et l'état d'unité, peut appuyer suffisamment la troisième partie de notre hypothèse et montre que chacun de nous, dans son unicité relationnelle avec les autres, est réellement une extériorisation du logos dans sa condition humaine particulière. Nous sommes tous membres du Fils, en Christ, en tant que fils prodigue en marche dans son retour au Père sur son chemin spirituel. La Parole « Tu es mon fils, moi aujourd'hui, je t'ai engendré<sup>928</sup>. » s'adresse personnellement et intimement à chacun de nous.

Ajoutons finalement en faveur de la troisième partie de notre hypothèse, qu'au cinquième chapitre, nous avons identifié suffisamment de points de convergences, entre le développement de la relation à Dieu et le développement affectif et relationnel de l'être humain, pour affirmer que la nature relationnelle de notre être est bien réelle. L'insistance de Winnicott sur l'importance des bons soins n'est-elle pas continuelle dans ses écrits? Ne réalisait-il pas, jour après jour, dans sa pratique qu'un développement humain sain et dynamique dépend de l'affection ressentie ? Les soins affectueux font partie des dons de l'Esprit et médiatisent une Parole-Amour reconnue par l'enfant. La Parole le fait être et se développer. Notre nature est relationnelle parce qu'animée de l'Esprit. Nous sommes des extériorisations de la Parole. Il ne s'agit pas seulement d'une idée vague résultant d'un discours théologique abstrait coupé de l'expérience spirituelle. Nous sommes tous identifiés à la Parole, qui est Amour, et responsables de sa transmission.

---

<sup>928</sup> Ps 2, 7.

## GLOSSAIRE

### Remarques :

- 1 - Les définitions utilisent en priorité les textes de Keating et de Winnicott auxquels s'ajoutent parfois des précisions d'autres auteurs.
- 2 - Le texte anglais pour les définitions est placé en second après le texte français contrairement à ce que nous avons fait dans le corps du texte.
- 3 - Les termes sont en ordre alphabétique et regroupés selon leur catégorie d'appartenance : Théologie spirituelle et psychologie.
- 4 - Les définitions de vrai self et de faux self se retrouvent dans la partie théologique et aussi dans la partie psychologique.

### A) Théologie spirituelle

**Centering Prayer ou Prière de consentement** : « Forme contemporaine de la prière du cœur, de la prière de simplicité, de la prière de foi, de la prière du simple regard. Méthode permettant de réduire ce qui fait obstacle au don de la prière contemplative et facilitant l'acquisition d'habitudes pour accueillir pleinement les inspirations de l'Esprit<sup>929</sup>». [*A contemporary form of prayer of the heart, prayer of simplicity, prayer of faith, prayer of simple regard; a method of reducing the obstacles to the gift of contemplative prayer and of facilitating the development of habits conducive to responding to the inspirations of the Spirit*<sup>930</sup>. ]

**Consolations spirituelles** : « Chez les auteurs de spiritualité, ce terme désigne généralement le plaisir sensible dérivé d'une pratique dévote, telle que la *lectio divina*, la méditation discursive, la prière, la liturgie et les œuvres pour le bien en général. Des stimuli sensibles, l'imagination, la mémoire et la réflexion peuvent apporter des consolations, de même que des sources purement spirituelles telles que les fruits de l'Esprit et les Béatitudes<sup>931</sup>».

### Contemplation :

Le mot « contemplation » a pris différent sens au cours des siècles. La bible grecque utilisait le mot « *gnosis* » pour rendre le mot hébreu « *da'ath* » qui a le sens beaucoup plus fort d'une connaissance intime sollicitant toute la personne et pas seulement l'intellect. Paul de Tarse utilisait « *gnosis* » mais pour signifier une connaissance de Dieu réservée à ceux qui l'aime. Les pères de

<sup>929</sup> T. KEATING. *Prier dans le secret* [...], p. 206.

<sup>930</sup> T. KEATING. *Open Mind, Open Heart*, [...], p. 190.

<sup>931</sup> T. KEATING. *Prier dans le secret* [...], p. 204. [p. 186.]



l'Église grecque empruntèrent le mot « *theoria* » aux platoniciens qui signifiait pour ces derniers une vision intellectuelle de la vérité, et lui ajoutèrent le sens de l'hébreu « da'ath » pour signifier finalement une connaissance acquise par expérience et qui résulte de l'amour. Cette dernière signification nous est parvenue par le latin « *contemplatio* » de la tradition chrétienne, et fut conservée jusqu'à la fin du Moyen-Âge<sup>932</sup>.

**Dons psychiques :** Cf., Dons de l'Esprit et Fruits de l'Esprit

**Dons de l'Esprit :** *a)* Dons spirituels ou « charismes » (sagesse, sciences, foi, etc., Cf., 1 Co 12, 1-13) accordés principalement pour encourager la communauté chrétienne; *b)* les sept dons de l'Esprit (sagesse, intelligence, conseil, force, connaissance, piété, crainte de Dieu, Cf., Isaïe 11, 2) qui nous donnent le pouvoir de percevoir et de suivre les invitations de l'Esprit Saint à la fois dans notre prière et dans nos actions<sup>933</sup>.

**Faux self :** [Self] développé à notre propre ressemblance et non à la ressemblance de Dieu et, partant, distorsion de l'image de Dieu, à laquelle nous sommes créés. Il recherche le bonheur en satisfaisant les besoins instinctifs de sécurité et de survie, d'affection et d'estime, de pouvoir et de domination. Il fonde sa propre valeur et son identité sur une appartenance à une culture ou à un groupe<sup>934</sup>.

**Foi pure :** La foi pure dépasse toute pensée, tout sentiment, toute réflexion, toute expérience psychologique de Dieu, toute expérience sensible et conceptuelle. Elle est au-delà de toute imagination. Il nous suffit de regarder autour de nous pour nous rendre compte que la présence divine est partout. Elle est tout simplement. Nous nous sommes ouverts suffisamment pour être conscients qu'elle est, sans pouvoir dire ce qu'elle est<sup>935</sup>.

**Fruits de l'Esprit :** « (Galates 5, 22) Les neuf aspects de l'Esprit du Christ (amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi), signes de la croissance de la vie divine en nous<sup>936</sup> ».

**Grâce divine :** Don de Dieu

**Inhabitation trinitaire :** Keating écrit : « Un peu de métaphysique nous alerte du fait que si Dieu n'était pas présent continuellement, nous ne serions pas là. La Création n'est pas un événement fini dans le passé mais un cadeau incessant de tout ce qui existe qui nous est fait. Dieu nous est présent tout le temps. Christ est déjà là. Il ne bouge pas en fait mais c'est nous qui prenons de plus en plus conscience de sa présence<sup>937</sup> ». (Notre traduction)

<sup>932</sup> *Ibid.*, p. 34-35, (éd. 2000). [p. 140-141.]

<sup>933</sup> *Ibid.*, p. 204. [p. 187-188.]

<sup>934</sup> *Ibid.*, p. 204. [p. 187.]

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 97-98. [p. 86.]

<sup>936</sup> *Ibid.*, p. 204-205. [p. 187.]

<sup>937</sup> Keating écrit : « *A little metaphysics would alert us to the fact that if God were not present at every moment, we would not be here either. Creation is not a one-time event in the past. It is the ongoing gift of our being – at every level – from the humblest quark to the highest stage of consciousness. [...] God is present to us all the time [...] The Trinity is present within us as the source of our being on every level. [...] we should remember that Christ is already here. His coming means that he becomes more and more present to our consciousness. He does not move. We move* ». Cf., T. KEATING. *The Divine Indwelling* [...], p. 1-10.

Le mot « inhabitation » est un terme de la théologie patristique (Théologie des écrivains chrétiens du I<sup>er</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle.) selon laquelle la présence de Dieu en nous serait plus forte qu'une simple "habitation", il s'agirait d'une profonde communion de Dieu et de la créature. Cette présence de Dieu se ferait sentir au cœur du sujet humain. Selon J.-Y. LACOSTE, la notion de cœur est particulièrement importante pour la théologie spirituelle. Le mot « cœur » est un terme biblique qui désigne le centre de la personne, quelque chose de plus profond et de plus large que l'affectivité. C'est le lieu des émotions et des sentiments, mais aussi de la méditation et de la faculté de penser profondément sans tomber dans l'intellectualisme. Le cœur est en recherche d'absolu et donc au centre de la relation à Dieu. Il désigne l'intériorité la plus profonde sans oublier l'unité corps-âme de la personne<sup>938</sup>. Quant à l'adjectif « trinitaire », il renvoie à la dimension relationnelle de la représentation ontologique de Dieu dans la tradition chrétienne, selon laquelle, Dieu s'est révélé en tant que Père, Fils et Esprit, trois personnes en un Dieu unique.

**La voie de la foi pure ou de l'échelle cachée :** L'orant ressent une attirance pour la prière intérieure, mais ne fait pas l'expérience des étapes ou des niveaux d'absorption dans l'oraison décrits par Thérèse d'Avila<sup>939</sup>. Occasionnellement il ressent que sa volonté se repose en Dieu, mais c'est habituellement l'aridité et le vagabondage de l'imagination qui prédominent; et cela même parfois lorsque la nuit des sens est très avancée. Mais pour Jean de la Croix cette voie obscure n'est pas moins valable que la voie exubérante.<sup>940</sup>

**La voie du mysticisme exubérant :** Keating réfère à Thérèse d'Avila et décrit des étapes dans la prière contemplative<sup>941</sup>:

#### 1 - Recueillement infus

Dieu est présent au cours de la nuit des sens, mais le priant ne reconnaît pas sa présence et le pense absent. Lorsqu'approche la fin de cette nuit, l'orant peut ressentir un mystérieux éveil, comme une bouffée d'air frais au centre le plus profond de son être, et perceptible comme un parfum divin par ses facultés spirituelles. Cette présence divine est ressentie comme une attirance bien plus grande qu'avant pour entrer en soi-même. Le priant sent que cette sorte d'appel est « infus », c'est-à-dire qu'il n'origine pas de lui, de son activité intellectuelle ou par ses sens physiques, mais jaillit d'une profonde source intérieure. L'aridité de la nuit des sens laisse place à une délicieuse saveur spirituelle qui attire le priant vers le centre le plus intime de sa personne. Le recueillement infus est tellement savoureux que le priant est porté à le prolonger, mais il ne surpasse pas cependant la volonté de la personne qui voudrait s'en abstraire.

#### 2 - Oraison de quiétude

À cette étape la volonté est absorbée en Dieu et l'orant, malgré son désir d'apaisement intérieur, ne peut empêcher la mémoire et l'imagination de vagabonder à leur guise et de produire un afflux de pensées non désirées. L'action de Dieu semble se saisir de la volonté dans une étreinte spirituelle. L'orant pourrait refuser mais ne le veut pas. Il s'est attaché

<sup>938</sup> J.-Y. LACOSTE, *op. cit.*, p. 1101-1102.

<sup>939</sup> T. d'AVILA. « Le château de l'âme [...], p. 807-1063.

<sup>940</sup> T. KEATING, *Invitation to love* [...], p. 92-93.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 90-94.

facilement au ressenti propre aux consolations, et veut prolonger le temps d'oraison.<sup>3</sup> - Prière d'union

La prière peut atteindre un niveau encore plus profond où la mémoire et l'imagination sont temporairement désactivées, mais à l'écoute et fascinées alors que la volonté jouit de la présence divine<sup>942</sup>. L'orant peut recevoir davantage les dons divins parce qu'il n'a plus de résistance ou n'essaie plus de s'opposer rationnellement.

#### 4 - Prière d'union complète

Cette étape se caractérise par une absence de réflexion sur soi-même, alors que la mémoire et l'imagination sont complètement désactivées et que la volonté est totalement absorbée en Dieu.

#### 5 - Union transformante

Conviction profonde de la présence constante de Dieu plutôt qu'une expérience ou une série d'expériences particulières. Restructuration de la conscience dans laquelle la réalité divine est perçue pour être présente dans le self et dans tout ce qui existe<sup>943</sup>.

**Lectio divina** : Lecture – ou plus exactement écoute – du livre que nous croyons être d'inspiration divine. Méthode la plus ancienne permettant d'établir une amitié avec le Christ en reprenant les textes de l'Écriture comme sujets de conversation avec Lui<sup>944</sup>.

**Nuit de l'esprit** : Purification supplémentaire de l'inconscient dont l'objectif est d'éliminer les derniers restes du faux self<sup>945</sup>.

**Nuit des sens** : « Expression de Jean de la Croix pour décrire une période de sécheresse spirituelle ou de purification de sa motivation à l'initiative de l'Esprit. Synonyme de purification passive<sup>946</sup> ».

**Nuits obscures** : Keating parle de la nuit des sens et de la nuit de l'esprit. Ce sont des passages plus difficiles sur le chemin spirituel.

**Prière de consentement** (pratique du silence intérieur) : La prière de consentement est moins l'absence de pensées que le fait de s'en détacher. « C'est l'ouverture de l'esprit et du cœur, du corps et des émotions — de tout notre être — à Dieu, Mystère Ultime, au-delà des mots, des pensées et des émotions; autrement dit au-delà du contenu psychologique du moment présent<sup>947</sup> ».

<sup>942</sup> Dans toutes ces étapes, l'orant est conscient de la présence de quelque chose de réel, mais il ne s'agit pas d'une forme, d'une image ou d'un concept. La présence divine peut se faire sentir de diverses manières. Elle peut venir soudainement ou nous rejoindre graduellement. Elle semble parfois provenir du haut ou du bas, ou encore nous envelopper comme un nuage ou émerger de l'intérieur. Dans tous les cas, il y a toujours un sens de profond silence et de tranquillité à mesure que la mémoire et l'imagination se désactivent. *Ibid.*, p. 92.

<sup>943</sup> T. KEATING, « The stages of Contemplative Prayer », *Invitation to love* [...], p. 90-94. Voir aussi T. KEATING. *Prier dans le secret* [...], p. 207.

<sup>944</sup> *Ibid.*, p. 205. [p. 188.]

<sup>945</sup> *Ibid.*, p. 205. [p. 186.]

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 205. [p. 186.]

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 20. [p. 12.]

**Prière contemplative** : « Développement de la relation avec le Christ jusqu'au point où l'on communie avec lui au-delà des mots, des pensées, des sentiments et de la multiplication d'actes spécifiques. Conduite permettant d'aller du simple respect de Dieu à la prédominance toujours croissante des dons de l'Esprit comme source de la prière<sup>948</sup>. »

**Réalité Ultime** : Le fondement de toutes les potentialités d'existence ; un terme qui met l'emphasis sur la transcendance divine<sup>949</sup>.

**Spiritualité** : « Vie de foi dans la soumission intérieure à Dieu et baignant toutes nos motivations et tous nos comportements. Vie de prière et d'action inspirée par l'Esprit Saint. Disposition non limitée à des pratiques dévotes, des rituels, une liturgie ou des actes spécifiques de piété et d'altruisme, mais plutôt catalyseur qui intègre, unifie et dirige toute notre activité<sup>950</sup> ».

**Thérapie divine** : Paradigme dans lequel l'itinéraire spirituel est présenté comme une forme de psychothérapie conçue pour guérir les blessures émotionnelles pouvant remonter jusqu'à la petite enfance, et désactiver les mécanismes de défenses qui recherchent des compensations à ces blessures<sup>951</sup>.

**Union transformante** : Processus de restructuration de la conscience au cours duquel s'établit avec stabilité la conviction de la présence permanente de Dieu dans notre personne et dans tout ce qui existe plutôt qu'une expérience ou un ensemble d'expériences spirituelles particulières<sup>952</sup>.

**Vrai self** : Image de Dieu à laquelle tout être humain est créé; notre participation à la vie divine manifestée en chacun de nous personnellement<sup>953</sup>.

## B) Psychologie

**Compulsion de répétition**: « Au niveau de la psychopathologie concrète, processus incoercible et d'origine inconsciente, par lequel le sujet se place activement dans des situations pénibles, répétant ainsi des expériences anciennes sans se souvenir du prototype et avec au contraire l'impression très vive qu'il s'agit de quelque chose qui est pleinement motivé dans l'actuel<sup>954</sup>. »

**Continuité d'existence** : Des soins maternels satisfaisants, il découle l'édification chez l'enfant d'un sentiment de continuité d'être, base de la force du moi; alors qu'au contraire

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 206. [p. 186.]

<sup>949</sup> Notre traduction de: « *The ground of infinite potentiality and actualization; a term emphasizing the divine transcendence.* » Cf., T. KEATING. *Open Mind, Open Heart*, [...], p. 190.

<sup>950</sup> T. KEATING. *Prier dans le secret* [...], p. 207. [p. 189.]

<sup>951</sup> « *A paradigm in which the spiritual journey is presented as a form of psychotherapy designed to heal the emotional wounds of early childhood and our mechanisms for coping with them.* » *Ibid.*, p. 207. [p. 187.]

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 207. [p. 190.]

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 207. [p. 190.]

<sup>954</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse, Compulsion de répétition*, (page consultée le 13 février 2015), [http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc65.html#toc83](http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc65.html#toc83).

chaque carence des soins aboutit à une interruption de ce sentiment, interruption causée par les réactions aux conséquences de cette carence; un affaiblissement du moi en résulte. De telles interruptions constituent une annihilation et sont associées de toute évidence à une souffrance de qualité et d'intensité psychotiques. Dans les cas extrêmes, l'enfant n'existe que sur la base d'une chaîne continue de réactions aux empiètements et de rétablissement après ces réactions. Ceci contraste avec le sentiment continu d'être, qui est ma conception de la force du moi<sup>955</sup>.

**Empiètements** : Des comportements parentaux peuvent envahir la sphère de développement du moi et influencer les interactions avec l'environnement [c'est-à-dire la qualité de la relation et les soins prodigués par la mère ou toute autre personne qui est en contact avec l'enfant] en allant à l'encontre de l'évolution et de l'autonomie future de l'enfant selon sa propre ligne de vie. Dans un milieu familial déficient, par exemple, cet enfant sera pris pour un objet utilitaire ou de remplacement, voire pour un "prolongement narcissique" de la mère, et non comme une personne singulière à part entière... Il subira alors une carence affective. Celle-ci peut se manifester par un sentiment d'abandon qui est pour lui équivalent à la mort. S'il survit à cet isolement, il en résultera d'importantes répercussions lors de son développement ultérieur (mélancolie, dépression...). Il aura alors recourt à un mécanisme de défense du moi, résultant de la fonction défensive du faux self, et s'éloignera de ses ressentis qui demeureront enfouis et comme ne faisant pas partie de lui. Il deviendra un étranger à lui-même<sup>956</sup>.

L'empiètement en lui-même n'est pas dommageable pour le développement du bébé; il est en fait nécessaire pour un développement sain. L'empiètement est traumatique seulement si l'enfant n'est pas préparé par l'environnement à y faire face, et c'est le choc subit qui cause la distorsion dans le développement émotionnel<sup>957</sup>.

**Environnement**: Pour le nourrisson c'est surtout la mère ou la personne qui s'occupe de lui régulièrement.

**État de préoccupation maternel primaire** : Winnicott écrit :

J'aime désigner d'une expression spécifique cet état particulier de la mère, car je pense que son importance n'est pas reconnue. Les mères se guérissent de cet état et l'oublient. Je l'appelle la « préoccupation maternelle primaire » – ce qui n'est pas nécessairement une expression satisfaisante, mais ce que je veux faire ressortir, c'est que vers la fin de la grossesse et au cours des quelques semaines qui suivent la naissance d'un enfant, la mère se préoccupe essentiellement des soins à son nourrisson qui, au début, paraît faire partie d'elle-même (mieux, je dirai qu'elle se « voue » à son enfant). De plus, elle s'identifie beaucoup à lui et sait très bien ce qu'il ressent. Pour cela, elle utilise sa propre expérience de nourrisson et ainsi elle se trouve elle-même dans

<sup>955</sup> D.W. WINNICOTT, « La théorie de la relation parent-nourrisson [...], p. 253. [p. 52.]

<sup>956</sup> C. PODGUSZER. « Manque ou carence? », (page consultée le 15 mai 2014), [http://www.psychanalyse-in-situ.fr/boite\\_a/carence.htm](http://www.psychanalyse-in-situ.fr/boite_a/carence.htm).

<sup>957</sup> J. ABRAM. *The Language of Winnicott* [...], p. 173.

un état de dépendance et vulnérable. C'est pour décrire ce stade que j'emploie le terme de dépendance absolue, qui s'applique à l'état du nouveau-né<sup>958</sup>.

**Faux self:** « [C'est] un " self " qui préserve et [organise] un aspect de la personnalité qui est faux (faux dans la mesure où ses manifestations tirent leur origine non de l'individu, mais de l'aspect " maternage " de l'association mère-nourrisson). Il s'agit là d'une défense dont le succès peut être à la source d'une nouvelle menace pour le noyau du " self ", bien qu'elle se constitue pour cacher et protéger ce noyau.

« [It is] *a caretaker self and the organization of an aspect of the personality that is false (false in that what is showing is a derivative not of the individual but of the mothering aspect of the infant-mother coupling). This is a defence whose success may provide a new threat to the core of the self though it is designed to hide and protect this core of the self*<sup>959</sup> ».

### Introjection :

Processus mis en évidence par l'investigation analytique : le sujet fait passer, sur un mode fantasmatique, du « dehors » au « dedans » des objets et des qualités inhérentes à ces objets. L'introjection est proche de l'incorporation qui constitue son prototype corporel mais elle n'implique pas nécessairement une référence à la limite corporelle (introjection dans le moi, dans l'idéal du moi, etc.). Elle est dans un rapport étroit avec l'identification<sup>960</sup>.

**Mère suffisamment bonne :** La mère suffisamment bonne (qui n'est pas nécessairement la propre mère de l'enfant) est une personne qui s'adapte sur un mode actif aux besoins de l'enfant ; cette adaptation décroît petit à petit à mesure que l'enfant devient apte à admettre un défaut d'adaptation et à tolérer les conséquences de la frustration. Naturellement, la propre mère de l'enfant est plus susceptible que toute autre personne d'être « suffisamment bonne » puisque cette adaptation active nécessite une facile et inlassable préoccupation pour cet enfant-là : en fait, la réussite des soins donnés aux enfants dépend du dévouement, et non du degré d'habileté ou des lumières intellectuelles<sup>961</sup>.

**Narcissisme primaire :** Winnicott utilise ce terme freudien pour décrire la fusion mère-nourrisson pendant la période de dépendance absolue ou de double dépendance, selon son expression des années 1950. Cette fusion réfère à l'inconscience du nourrisson relativement aux soins qu'il reçoit<sup>962</sup>. (Notre traduction)

<sup>958</sup> D. W. WINNICOTT. « Le passage de la dépendance à l'indépendance [...], p. 46. [p. 85.]

<sup>959</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Integration in Child Development [...], p. 12. [p. 58.]

<sup>960</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, [Introjection](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc152.html#toc205), (page consultée le 13 février 2015), Cf., [http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc152.html#toc205](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc152.html#toc205) .

<sup>961</sup> D. W. WINNICOTT. « Objets transitionnels [...], p. 19-20. [p. 10.]

<sup>962</sup> ABRAM écrit : « Winnicott uses Freud's term " primary narcissism " to describe the merging between mother and infant during the time of absolute dependence - or " double " dependence, as he refers to it in the 1950s. The merging refers to the infant's unawareness of the care he is receiving. » Cf., J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 289.

**Nourrisson** : Winnicott utilise le mot « nourrisson » pour parler du très jeune enfant dans une phase de dépendance aux soins maternels. Ces soins reposent sur l'empathie de la mère plutôt que sur sa compréhension de ce qui a été verbalisé ou pourrait l'être. Essentiellement pendant cette période, le moi se développe et l'intégration en est la principale caractéristique alors que les forces instinctuelles réclament de l'attention. Winnicott écrit :

J'utiliserai dans ce travail le terme de « nourrisson » pour parler du très jeune enfant. Il est nécessaire de le spécifier, car dans l'œuvre de Freud le mot employé semble parfois englober l'enfant jusqu'à l'âge de la résolution du complexe d'Œdipe. En fait, le terme latin implique l'absence de langage (*infans* : qui ne parle pas) et il n'est pas inutile de considérer cette époque comme le stade antérieur à la représentation par le mot et à l'utilisation des symboles verbaux. En conséquence, il s'agit d'une phase où le nourrisson dépend des soins maternels, qui reposent sur l'empathie de la mère plutôt que sur sa compréhension de ce qui est verbalisé, ou pourrait l'être<sup>963</sup>.

**Objet transitionnel** : Ceux qui connaissent bien tout ce qui intéresse et préoccupe les mères n'ignorent pas les schèmes de comportement très riches que présentent ordinairement les nourrissons lorsqu'ils font usage de leur première possession « non-moi ». Ces schèmes, qui sont ainsi manifestés, peuvent faire l'objet d'une observation directe. On trouvera une grande diversité dans la suite des faits qui va des activités du nouveau-né mettant les doigts à la bouche jusqu'à l'attachement à un jouet en peluche, à une poupée ou à un jouet doux, ou bien à un jouet dur<sup>964</sup>.

**Omnipotence** : Du point de vue de l'enfant, la caractéristique principale de sa dépendance absolue est qu'il n'est absolument pas conscient des soins de sa mère et de sa dépendance par rapport à elle. La mère, au tout début de la relation avec son nourrisson, lui donne l'illusion, parce qu'elle est très attentive à ses besoins, que son sein fait partie de lui-même. Pour le bébé, la mère est lui-même, et quand il reçoit la nourriture dont il a besoin exactement au moment désiré, il ressent qu'il l'a lui-même créée. L'adaptation presque complète de sa mère à ses besoins lui procure l'illusion d'une toute puissance pour créer les objets<sup>965</sup>.

**Position dépressive** : L'enfant (ou l'adulte) qui a atteint cette capacité de relations interpersonnelles, propre à l'âge des premiers pas pour un être normal, et chez lequel une analyse ordinaire des relations humaines triangulaires dans leurs multiples variations est possible, a traversé et dépassé la position dépressive. Par contre, l'enfant (ou l'adulte) qui a au premier plan de ses préoccupations les problèmes naturels de l'intégration de la personnalité et de l'établissement d'une relation avec le milieu n'est pas encore parvenu à la

<sup>963</sup> D. W. WINNICOTT, « La théorie de la relation parent-nourrisson [...], p. 240-241. [p. 40.]

<sup>964</sup> D. W. WINNICOTT, « Objets transitionnels [...], p. 8. [p. 1.]

<sup>965</sup> « La mère au début, en s'adaptant presque à cent pour cent, permet à l'enfant d'avoir l'illusion que son sein fait partie de l'enfant. C'est comme si le sein était pour ainsi dire sous contrôle magique. La même chose s'applique à tous les soins maternels en général, pendant les périodes de calme, qui s'intercalent entre les périodes d'excitation. L'omnipotence est tout près d'être un fait de l'expérience vécue. » Cf., D. W. WINNICOTT, « Objets transitionnels [...], p. 21. [p. 11.]

position dépressive dans son développement personnel<sup>966</sup>. Voir la citation de Winnicott à la page 395.

**Processus primaire** : Dans le processus primaire, l'énergie circule librement d'une représentation à l'autre selon les lois du déplacement et de la condensation, et a tendance à investir les représentations qui ont été éprouvées dans le passé comme menant à la satisfaction (à la décharge). Le rêve est la manifestation la plus accessible de ce type de fonctionnement<sup>967</sup>.

**La condensation** : Son travail est d'unifier, de synthétiser, d'agréger en un seul tableau plusieurs désirs, plusieurs souvenirs. En un contenu manifeste se rassemblent plusieurs contenus latents. C'est un travail métaphorique, où chaque signifiant renvoie à plusieurs signifiés. Les phénomènes de condensation et de déplacement sont des "ruses" du moi pour déjouer le contrôle du surmoi. Moi, surmoi et ça sont les trois instances qui entrent en conflit dans la dynamique psychique, selon la 2ème topique freudienne. Ces deux processus se combinent.

**Le déplacement** : L'affect associé à une représentation mentale dangereuse se détache de celle-ci pour s'investir sur une autre représentation moins dangereuse afin de se déjouer; l'affect, portant la marque du désir, se détache de son but initial et se reporte sur un but de substitution. L'objet visé n'est plus le même, grâce au travail métonymique<sup>968</sup>.

**Psyché** : Ensemble des aspects conscients et inconscients du comportement individuel, par opposition à ce qui est purement organique<sup>969</sup>.

**Psyché-soma** : Ensemble du corps vivant du nourrisson avec son potentiel de développement grâce à l'installation progressive d'une psyché en lui.

**Psychologie transpersonnelle**: La psychologie transpersonnelle essaie de considérer le potentiel humain dans sa globalité, et non pas seulement une partie comme c'est le cas dans certaines sciences du comportement. Cette science fait un effort délibéré pour construire un pont entre spiritualité et psychologie. Les disciplines psychologiques ont besoin de prendre en compte l'entièreté de la nature humaine avec sa dimension spirituelle<sup>970</sup>. (Notre traduction)

<sup>966</sup> D. W. WINNICOTT. « La position dépressive dans le développement affectif normal [...], p. 149. [p. 262.]

<sup>967</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse, Processus primaire*, (page consultée le 6 janvier 2014), <http://www.psychologies.com/Dico-Psycho/Processus-primaire-secondaire>.

<sup>968</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse, Psychologie du rêve*, (page consultée le 6 janvier 2014), <http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/psychologie/psychologie/reve.htm>.

<sup>969</sup> Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, (page consultée le 16 janvier 2013), <http://www.cnrtl.fr/definition/psych%C3%A9/1>.

<sup>970</sup> Keating écrit : « Transpersonal psychology tries to take the whole human potential into account and not simply part of it as in the case of certain behavioral sciences. It is a deliberate effort to bridge the gap between spirituality and psychology. The psychological disciplines need to address the whole of human nature



**Régression** : Dans un processus psychique comportant un sens de parcours ou de développement, on désigne par régression un retour en sens inverse à partir d'un point déjà atteint. La régression s'opère, selon Freud, le long d'une succession de systèmes psychiques que l'excitation parcourt normalement selon une direction donnée. La régression désigne un retour du sujet à des étapes dépassées de son développement (stades libidinaux, relations d'objet, identifications, etc.). La régression désigne le passage à des modes d'expression et de comportement d'un niveau inférieur du point de vue de la complexité, de la structuration et de la différenciation<sup>971</sup>.

D'après Winnicott, la régression comporte une inversion dans le développement psychique considéré sain selon l'état de maturité du développement affectif approprié à l'âge de l'individu qui évolue de façon normale. Pour que la régression se produise, il faut : 1 – Un défaut d'adaptation de l'environnement qui aboutit au développement d'un faux self; 2 – La confiance dans une correction possible de la carence primitive représentée par une capacité latente de régresser; ceci implique une organisation du moi complexe et la menace d'un chaos; 3 - Un milieu spécialisé et une régression effective; 4 - Un développement affectif nouveau à partir de la fin de la régression.

Winnicott considère la régression comme un mécanisme de défense du moi très organisé. Il est normal et sain que les fonctions défensives du faux self soient capables de défendre le self contre une carence spécifique de l'environnement en « gelant la situation de carence », afin d'attendre le moment favorable pour qu'une nouvelle expérience permette, lors d'une régression, de dégeler et de revivre la situation de carence dans un milieu qui fait l'adaptation nécessaire à la guérison. Pour Winnicott, la régression est un phénomène normal qu'on peut très bien observer chez une personne en bonne santé<sup>972</sup>.

### **Relation d'objet :**

Terme très couramment employé dans la psychanalyse contemporaine pour désigner le mode de relation du sujet avec son monde, relation qui est le résultat complexe et total d'une certaine organisation de la personnalité, d'une appréhension plus ou moins fantasmatique des objets et de tels types privilégiés de défense. [...] L'expression « relation d'objet » peut dérouter le lecteur qui n'est pas familiarisé avec les textes psychanalytiques. *Objet* y est à prendre dans le sens spécifique qu'il a en psychanalyse dans des expressions comme « choix d'objet », « amour d'objet ». On sait qu'une personne en tant qu'elle est visée par les pulsions est qualifiée d'objet ; il n'y a rien là de péjoratif, rien en particulier qui implique que la qualité de sujet soit de ce fait refusée à la personne en question<sup>973</sup>.

---

with its spiritual dimension. » Cf., *Contemplative Outreach, Newsletter Archive, Psychology and the Spiritual Journey*, op.cit., p. 1, 16, (page consultée le 26 avril 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1>.

<sup>971</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *Régression*, (page consultée le 13 février 2015), [http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc259.html](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc259.html).

<sup>972</sup> D. W. WINNICOTT. « Les aspects métapsychologiques et cliniques de la régression [...], p. 134-135, [p. 281.]

<sup>973</sup> J. LAPLANCHE et J.-B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, *Relation d'objet* (page consultée le 13 février 2018), Cf., [http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc261.html#toc363](http://psycho.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc261.html#toc363).

**Self :** Winnicott écrit : « La base de ce que j'appelle la personnalisation [le self] commence même avant la naissance. [C'est] une habitation de la psyché dans le soma<sup>974</sup> [...] Pour moi le self, qui n'est pas l'égo, est la personne dans son unicité. Cette unicité est construite au cours du processus de maturation. [...] Éventuellement le self atteint une organisation psychique vivante et significative constituée en partie de la somme cumulative des introjections de son environnement<sup>975</sup> ».

Notre interprétation est que le self représente toute la personne, l'ensemble psyché-soma, et comporte toutes les instances de la psyché : ça, moi, surmoi, inconscient, préconscient, conscient, idéal du moi, vrai self et faux self, etc. installées dans le soma – le corps avec son potentiel de vie – par la sommation continue des expériences interactives ou relationnelles avec l'environnement au cours du développement affectif et relationnel<sup>976</sup>.

**Soins :** Winnicott identifie trois fonctions maternelles, indispensables pour le développement harmonieux de l'enfant : La présentation de l'objet (*object-presenting*), le maintien (*holding*), et le maniement (*handling*).

#### 1° - La présentation de l'objet (*object-presenting*)

La relation d'objet en dépend<sup>977</sup>.

Winnicott écrit : « L'instauration de la relation d'objet est complexe. Elle ne peut s'établir que si l'environnement offre les objets de telle façon que le petit enfant crée l'objet. Le schéma est donc le suivant : le nourrisson est dans une expectative vague qui a son origine dans un besoin non formulé. La mère qui sait s'adapter offre un objet ou un mouvement qui satisfait ses besoins, si bien que celui-ci commence à éprouver justement le besoin de ce que sa mère lui offre. De cette façon, le nourrisson en vient à avoir l'assurance de pouvoir créer des objets et de créer le monde réel. La mère offre au petit enfant une brève période au cours de laquelle l'omnipotence est un sujet d'expérience. Il me faut insister sur le fait qu'en parlant d'instaurer une relation d'objet, je ne veux pas parler de satisfaction ou de frustration instinctuelle. Je veux parler des conditions préalables, internes aussi bien qu'externes à l'enfant, qui font que d'un allaitement satisfaisant (ou d'une réaction à la frustration) sortira une expérience du moi<sup>978</sup>. »

#### 2° - L'intégration de l'enfant dépend<sup>979</sup> du **maintien** (*holding*).

- Un bon maintien protège contre les dangers physiologiques ;

<sup>974</sup> D. W. WINNICOTT. « *Le corps et le self* [...], p. 40. [p. 9.]

<sup>975</sup> « *For me the self, which is not the ego, is the person who is me, who is only me, who has a totality based on the operation of the maturational process. At the same time the self has parts, in fact, is constituted of these parts. [...] Eventually the self arrives at a significant relationship between the child and the sum of the identifications which (after enough incorporation and introjection of mental representations) become organized in the shape of an internal psychic living reality* » Cf., D.W. WINNICOTT. « *Basis for Self in Body* [...], p. 10.

<sup>976</sup> Malgré cette définition un peu mécanique de Winnicott, la personne humaine conserve son mystère irréductible puisque la relation authentique a pour origine l'Amour, ce transcendantal pur et simple de H. U. Balthasar.

<sup>977</sup> D. W. WINNICOTT. « *Intégration du moi au cours du développement de l'enfant* [...], p. 14. [p. 60.]

<sup>978</sup> *Ibid.*, p. 17. [p. 62.]

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 14. [p. 60.]

- Il tient compte : de la sensibilité de la peau de l'enfant (toucher, température) ; de la sensibilité auditive, de la sensibilité visuelle, de la sensibilité à la chute (action de la pesanteur) ; ainsi que du fait que l'enfant ignore l'existence de toute autre chose que le self.
- Il comprend toute la routine des soins de jour et de nuit, soins différents suivant l'enfant, puisqu'ils font partie de lui et qu'il n'y a pas deux enfants semblables.
- Il s'adapte aussi jour après jour aux changements dus à la croissance et au développement, changements à la fois physiques et psychologiques. [...]

Dans " maintien ", il y a surtout le fait qu'on tient physiquement l'enfant, ce qui est une forme d'amour<sup>980</sup>.

Le terme de « maintien » est utilisé pour dénoter que l'on porte physiquement l'enfant, mais il désigne aussi tout ce que l'environnement lui fournit antérieurement au concept de vie commune. En d'autres termes, cette notion de maintien se réfère à une relation spatiale à trois dimensions à laquelle le temps s'ajoute progressivement. Cela coïncide en partie avec les expériences instinctuelles, qui éventuellement déterminent les relations objectales, mais son origine est plus précoce. Cette notion recouvre le maniement d'expériences qui sont inhérentes à l'existence, telles que l'accomplissement (et par conséquent le non-accomplissement) de processus qui, de l'extérieur, peuvent paraître purement physiologiques ; en fait, ils relèvent de la psychologie du nourrisson et se déroulent dans un champ psychologique complexe, déterminé par l'empathie de la mère et le fait qu'elle perçoit tout ce qui concerne le nourrisson<sup>981</sup>.

3° - La personnalisation dépend<sup>982</sup> du **maniement (handling)**.

Le plaisir que la mère manifeste dans la manipulation de son bébé fait partie de l'expression d'amour à son égard<sup>983</sup>. Winnicott écrit : « La façon de soigner, ce sont les soins de l'environnement qui correspondent à peu près à l'établissement d'une association psychosomatique. Sans des soins corporels suffisamment bons, actifs et adaptés, la tâche intérieure pourra s'avérer difficile. En fait, il s'avérera peut-être impossible que ce développement d'une inter-relation psycho-somatique s'établisse convenablement<sup>984</sup>. »

**Vrai self** : « Au stade le plus primitif, le vrai " self " est la position théorique d'où provient le geste spontané et l'idée personnelle. Le geste spontané est le vrai " self " en action. Seul le vrai " self " peut être créateur et seul le vrai " self " peut être ressenti comme réel. [...] Il est étroitement lié à l'idée du processus primaire et, au début, par essence il n'a pas à réagir à des stimuli extérieurs ; il est simplement primaire ».

*« At the earliest stage the True Self is the theoretical position from which come the spontaneous gesture and the personal idea. The spontaneous gesture is the True Self in action. Only the True Self can be creative and only the True Self can feel real [...] It is closely linked with the idea of the Primary Process, and is, at the beginning, essentially not reactive to external stimuli, but primary<sup>985</sup> ».*

<sup>980</sup> D. W. WINNICOTT. « La théorie de la relation parent-nourrisson [...], p. 249-250. [p. 49.]

<sup>981</sup> *Ibid.*, p. 244. [p. 43-44.]

<sup>982</sup> D. W. WINNICOTT. « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant [...], p. 14. [p. 60.]

<sup>983</sup> J. ABRAM. *The language of Winnicott* [...], p. 197.

<sup>984</sup> D. W. WINNICOTT. « Intégration du moi au cours du développement de l'enfant [...], p. 17. [p. 62.]

<sup>985</sup> D. W. WINNICOTT. « Ego Distortion in Terms of True and False Self [...], p. 148-149. [p. 125-126.]

## BIBLIOGRAPHIE

### A) Sources primaires

#### a.1) Théologie

**Remarques :** Certains écrits de T. Keating ont été réédités plusieurs fois et d'autres sont traduits en français. Nous mentionnons seulement les éditions qui sont utilisées dans notre recherche.

##### a.1.1) Monographie

KEATING, Thomas. *And the Word was made Flesh*, New York, Crossroad, 2012, 96 p.

\_\_\_\_\_. *Awakenings*, New York, Crossroad, 1990, 136 p.

\_\_\_\_\_. *Consenting to God as God is*, New York, Lantern Books, 2016, 139 p.

\_\_\_\_\_. *Crisis of Faith, Crisis of Love*, New York, Continuum, 1995, 132 p.

\_\_\_\_\_. *Intimacy with God, An Introduction to Centering Prayer*, New York, Crossroad, 2009, 203 p.

\_\_\_\_\_. *Invitation to Love, The Way of Christian Contemplation*, New York, Continuum, 1995, 151 p.

\_\_\_\_\_. *Manifesting God*, New York, Lantern Books, 2005, 139 p.

\_\_\_\_\_. *Open Mind, Open Heart, The Contemplative Dimension of the Gospel*, New York, Continuum 2006, 176 p. [KEATING, Thomas. *Prier dans le secret*. Éd. Anne Sigier, Paris, 2009, 209 p. / KEATING, Thomas. *Prier dans le secret*. Éd. La Table Ronde, Paris, 2000, 221 p.]

\_\_\_\_\_. *Reflections on the Unknowable*, New York, Lantern Books, 2014, 176 p.

\_\_\_\_\_. *The Common Heart, An Experience of Interreligious Dialogue*, New York, Lantern Books, Edited by Netanel Miles-Yepetz, 2006, 151 p.

\_\_\_\_\_. *The Daily Reader for Contemplative Living, Excerpts from The Works of Father Thomas Keating, o.c.s.o.*, New York, Continuum, 2013, 398 p.

\_\_\_\_\_. *The Divine Indwelling, Centering Prayer and Its Development*, New York, Lantern Books, 2001, 96 p.

- \_\_\_\_\_. *The Heart of the World, An Introduction to Contemplative Christianity*, New York, Crossroad, 2008, 100 p.
- \_\_\_\_\_. *The Human Condition, Contemplation and Transformation*, Mahwah, N.J. Paulist Press, 1999, 45 p. [KEATING, Thomas. *La condition spirituelle de l'être humain, contemplation et transformation*. Coll. « Le souffle de l'esprit », Paris, Éditions Actes Sud, 2013, 61 p.]
- \_\_\_\_\_. *The Mystery of Christ, The Liturgy as Spiritual Experience*, New York, Continuum, 2010, 142 p.
- \_\_\_\_\_. *The Thomas Keating Reader*, Lantern Books, 2012, 154 p.
- \_\_\_\_\_. *World without end*, New York, Bloomsbury, 2017, 162 p.

### a.1.2) Documents audio-visuels

- KEATING, THOMAS. « What *Centering Prayer* is not, and what it is » (Tape 2, session 3), Six follow-up sessions to the introductory workshop on Centering Prayer. Video tape transcriptions by Enid McCormack, Editor & end notes by Renee Hotard Bennett. St Benedict's Monastery, Snowmass, Colorado, USA. 2003, p. 15-16.
- \_\_\_\_\_. « *The basic principles of Centering Prayer* », (Tape 2, session 4), Six follow-up sessions to the introductory workshop on Centering Prayer. Video tape Monastery, Snowmass, Colorado, USA. 2003, p. 25-28.

### a.1.3) Sites internet

- Contemplative outreach*, (page consultée le 25 novembre 2013), <http://www.contemplativeoutreach.org/fr-thomas-keating> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, An Interview with Father Thomas Keating Experiences of Interreligious Dialogue by Netanel Miles-Yepetz*, vol. 21, no 2, p.1, June 2006, (page consultée le 17 février 2017), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive> .
- \_\_\_\_\_. *History of Contemplative Outreach*, (page consultée le 26 mars 2015), <http://www.contemplativeoutreach.org/history-contemplative-outreach> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, Opening night Welcome*, vol. 9, n° 1, 1995, p. 1, (page consultée le 23 novembre 2016), <http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive> .

- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, Psychology and the Spiritual Journey*, vol. 22, n° 1, December 2006, p. 1, 16, (page consultée le 26 avril 2015),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, The Classical Monastic Practice of Lectio Divina*, vol. 12, n° 2, 1998, p. 2, (page consultée le 23 November 2016),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, The Four You's, News Letter*, vol. 23, n°2, June 2008, p. 2. (page consultée le 20 avril 2015),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=1> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, The Theological Foundations of Contemplative Outreach, (Part One of a Two-Part Series)*, vol.15, n° 2, Spring/Summer 2001, p. 1-2, (page consultée le 02 janvier 2017),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?page=3> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, The Unfolding of Contemplative Outreach, Celebrating the 25th Anniversary of the Lama I Retreat*, vol. 23, no 2, June 2008, p. 4, (page consultée le 20 mai 2015),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletters-archive?> .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, Towards Global Transformation, Reflections on John 1:1-14*, vol. 17, n° 1, 2003, p. 2, (page consultée le 23 mars 2017),  
[http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/springsummer\\_03\\_newsletter.pdf](http://www.contemplativeoutreach.org/sites/default/files/newsletter-pdf/springsummer_03_newsletter.pdf) .
- \_\_\_\_\_. *Newsletter Archive, Unity in Contemplation*, vol. 24, n° 2, June 2009, p. 1-2, (page consultée le 21 mars 2017),  
<http://www.contemplativeoutreach.org/newsletter/2009-june> .

## a.2) Psychologie

### a.2.1) Chapitre de livres

WINNICOTT, Donald. W. « A primary state of being: pre-primitive stages » (1954), *Human Nature*, London, Free Association Books, 1988, p.131-134. [« Un état primaire de l'être : les stades préprimitifs », *La nature humaine*, Paris, Gallimard, 1990, p. 171-175.]

———. « Aggression in relation to emotional development » (1950), *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, London, The Hogarth Press, 1975, p. 204-218. [« L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif », *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976, p. 80-97.]

———. « Anxiety Associated with insecurity » (1952), *Through Paediatrics [...]*, p. 97-100. [« L'angoisse associée à l'insécurité », *De la pédiatrie [...]*, p. 126-130.]

———. « Birth Memories, Birth Trauma, and Anxiety » (1949), *Through Paediatrics [...]*, p. 183.

———. « Child Analysis in the Latency Period » (1958), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Karnac Books Ltd, 1965, p. 115-123. [« Analyse de l'enfant en période de latence », *Processus de maturation chez l'enfant, développement affectif et environnement [...]*, p. 81-91.]

———. « Classification: Is there a Psycho-Analytic Contribution to Psychiatric Classification? » (1959–1964), *The Maturational Processes [...]*, p. 124-139. [« Nosographie : Y-a-t-il une contribution de la psychanalyse à la classification psychiatrique? », *Processus de maturation [...]*, p. 93-113.]

———. « Communicating and Not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites » (1963), *The Maturational Processes [...]*, p. 179-192. [« De la communication et de la non-communication », *Processus de maturation [...]*, p. 151-168.]

———. « Communication between infant and mother, and mother and infant, compared and contrasted », Walter G. Joffe (Eds), *What is psychoanalysis*, London: The Institute of Psycho-Analysis/Ballière, Tindall, & Cassel, 1968, p. 97-98, cité par ABRAM, Jan. *The language of Winnicott, A Dictionary of Winnicott's Use of Words*. Second edition, London, Karnac Books, 2007, p. 144.

———. « Creativity and its Origins » (~1966), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 65-85. [« La créativité et ses origines », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 91-119.]

- \_\_\_\_\_. « Dependence in Infant-Care, in Child-Care, and in the Psycho-Analytic Setting » (1963), *The Maturational Processes* [...], p. 249-259. [« L'état de dépendance dans le cadre des soins maternels et infantiles et dans la situation analytique », *De la pédiatrie* [...], p. 243- 256.]
- \_\_\_\_\_. « Ego Distortion in Terms of True and False Self » (1960), *The Maturational Processes* [...], p. 142. [« Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux self », *Processus de maturation* [...], p. 117-118.]
- \_\_\_\_\_. « Ego Integration in Child Development » (1962), *The Maturational Process* [...], p. 56-63. [« Intégration du moi au cours du développement de l'enfant », *Processus de maturation* [...], p. 9-18.]
- \_\_\_\_\_. « Fear of breakdown » (1963), *Psycho-analytic Explorations*, Ed. Clare Winnicott, Ray Shepherd & Madeleine Davis, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 87-95.
- \_\_\_\_\_. « First Experiments in Independence » (1955), *The child and the Family*, London, Tavistock, 1957, p. 131-136. [« Premiers pas vers l'indépendance », *L'enfant et sa famille*. Paris, Payot, 1957, p. 189-196.]
- \_\_\_\_\_. « From Dependence towards Independence in the Development of the Individual » (1963), *The Maturational* [...], p. 83-92. [« Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu », *Processus de maturation* [...], p. 43-54.]
- \_\_\_\_\_. « Interrelating in terms of cross-identifications » (1968), *Playing and Reality* [...], p. 119-137. [« Interrelations en termes d'identifications croisées », *Jeu et réalité* [...], p. 163-189.]
- \_\_\_\_\_. « Metapsychological and clinical aspects of regression within the psycho-analytical set-up » (1954), *Through Paediatrics* [...], p. 278-294. [« Les aspects métapsychologiques et cliniques de la régression au sein de la situation analytique », *De la pédiatrie*, Paris, Payot, 1976, p. 131-148.]
- \_\_\_\_\_. « Morals and Education » (1963), *The Maturational Processes* [...], p. 93-105. [« Morale et éducation », *Processus de maturation* [...], p. 55- 70.]
- \_\_\_\_\_. « Mind and its Relation to the Psyche-Soma » (1949), *Through Paediatrics* [...], p. 243-254. [« L'esprit et le psyché-soma », *De la pédiatrie* [...], p. 66-79.]
- \_\_\_\_\_. « Playing and culture » (1968), *Psycho-analytic Explorations* [...], p. 203-206.
- \_\_\_\_\_. « Primitive emotional development » (1945), *Through Paediatrics* [...], p. 145-156. [« Le développement affectif primaire », *De la pédiatrie*, Paris, Payot, 1976, p. 33-47.]



- \_\_\_\_\_. « Psycho-Analysis and the Sense of Guilt » (1958), *The Maturational Processes* [...], p. 15. [ « La psychanalyse et le sentiment de la culpabilité », *De la pédiatrie* [...], p. 214-228.]
- \_\_\_\_\_. « Regression as therapy illustrated by the case of a boy whose pathological dependence was adequately met by the parents », *British Journal of Medical Psychology*, 1963, 36, 1. [« De la régression considérée comme thérapie » (1963), *De la pédiatrie* [...], p. 334-352.]
- \_\_\_\_\_. « The Baby as a person », *Mother and Child*, New York, Basic Books, 1949, p. 40-47. [ « Le bébé en tant que personne » (1949), *L'enfant et sa famille*, [...], p. 49-54.]
- \_\_\_\_\_. « The birth experience » (1954), *Human Nature*, London, Free Association Books, 1988, p. 143-151. [« L'expérience de la naissance », *La nature humaine*, Paris, Gallimard, 1990, p. 184-193.]
- \_\_\_\_\_. « The Capacity to be Alone » (1958), *The Maturational* [...], p. 29-36. [ « La capacité d'être seul », *De la pédiatrie*, [...], p. 205-213.]
- \_\_\_\_\_. « The depressive position in normal emotional development » (1954), *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, London, The Hogarth Press, 1975, p. 262-277. [« La position dépressive dans le développement affectif normal », *De la pédiatrie*, Paris, Payot, 1976, p. 149-168.]
- \_\_\_\_\_. « The depressive position » (1954), *Human Nature*, London, Free Association Books, 1988, p. 69-83. [« La position dépressive », *La nature humaine*, Paris, Gallimard, 1990, p. 95-112.]
- \_\_\_\_\_. « The Development of the Capacity for Concern » (1963), *The Maturational Processes* [...], p. 73-83. [ « Élaboration de la capacité de sollicitude », *Processus de maturation* [...], p. 31-42.]
- \_\_\_\_\_. « The external nature of objects » (1954), *Through Paediatrics*, [...], p. 214-218. [« La nature externe des objets », *De la pédiatrie*, [...], p. 92-97.]
- \_\_\_\_\_. « The first year of life » (1958), *The Collected Works of D. W. Winnicott: Volume 5*, Oxford University Press, 2016, p. 319-331. [« La première année de la vie », *De la pédiatrie*, [...], p. 191-204.]
- \_\_\_\_\_. « The Location of Cultural Experience » (1967), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 95-103. [D. W. WINNICOTT. « La localisation de l'expérience culturelle », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 132-143.]
- \_\_\_\_\_. « The Mentally Ill in Your Caseload » (1963), *The Maturational Processes* [...], p. 217-229. [ « Le travail social des cas individuels et la maladie mentale », *Processus de maturation chez l'enfant*, Paris, Payot, 1980, p. 199-215.]

- \_\_\_\_\_. « The Place where we Live » (~1967-1968), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 104-110. [« Le lieu où nous vivons », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 144-152.]
- \_\_\_\_\_. « The Theory of the Parent-Infant Relationship » (1960), *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London: Karnac Books Ltd, 1965, p. 37-55. [D. W. WINNICOTT. « La théorie de la relation parent-nourrisson », *De la pédiatrie*, [...], p. 237-256.]
- \_\_\_\_\_. « The Use of an Object and Relating through Identifications » (1968), *Playing and Reality*, New York, Basic Books, 1971, p. 86-94. [D. W. WINNICOTT. « L'utilisation de l'objet et le mode de relation à l'objet au travers des identifications », *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, p. 120-131.]
- \_\_\_\_\_. « The Very early roots of aggression » (1955), *Through Paediatrics* [...], p. 210-214. [« Les premières racines de l'agressivité », *De la pédiatrie*, [...], p. 87-92.]
- \_\_\_\_\_. « Their standards and yours » (1944), *Mother and child*, p. 124-131. [« Leurs normes et les vôtres », *L'enfant et sa famille*, Paris, Payot, 1971, p. 127.]
- \_\_\_\_\_. « Transitional Object and Transitional Phenomena » (1951 et ~1968) (, *Playing and Reality* [...], p. 1-25. [« Objets transitionnels et phénomènes transitionnels », *Jeu et réalité* [...], p. 7-39.]

### a.2.2) Périodiques

- WINNICOTT, Donald. W. « *Basis for Self in Body* » (~1970-71), *International Journal of Child Psychotherapy*, vol. 1, n° 1, January 1972, p. 7-16. [« Le corps et le self », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 3, 1971, p. 37-47.]

**B) Sources secondaires****b.1) Théologie****b.1.1) Monographies**

PENNINGTON, Basil. *Centering Prayer: Renewing an Ancient Christian Prayer Form*, New York, Garden City, 1982, 260 p. [B. DIONNE. *La prière de silence. Renouveler une forme traditionnelle de prière chrétienne*. Novalis, Université Saint-Paul, Ottawa, 2006, 262 p.]

\_\_\_\_\_. *True Self, false Self*. Crossroad, 2000. 128 p.

DURAND, Emmanuel. et HOLZER, Vincent. (dir.). *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 2008, 316 p.

PANIKKAR, Raimon. *L'expérience de Dieu*, Albin Michel, Paris, 2013, 207 p.

BERGERON, Richard. *Et pourquoi pas Jésus?* Montréal, Novalis, Médiaspaul, 2009, 310 p.

**b.1.1.2 Chapitres de livres**

ANGELICI, Ruben. *Richard de Saint-Victor, On the Trinity*, English translation and commentary, Eugene, OR., Wipf and Stock Publishers, 2011, p. 45.

AUGUSTIN, *De Trinitate*, VIII, 2,3; XIV, 15, 23;

AUGUSTIN, *Confessions*, VII, 10,16.

BARTON, Naomi *et al.* (dir.). *The Asian Journal of T. Merton*, New York, New Directions book, 1973, p. 308.

BRITO, Emilio. « L'apport spécifique de Schleiermacher au problème trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 201-214.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* II, 19.

CODA, Piero: « Le renouveau de la théologie trinitaire au XX<sup>e</sup> siècle: Le fait et les enjeux », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 19-31.

d'AQUIN, Thomas. *Somme théologique*, I, Q. 93, a.8. Cité par T. MERTON. « Spirit of bondage », *The New Man*, London, Burns and Oates, 1962, p. 85.

d'AVILA, Thérèse. « Chemin de la perfection », *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1949, p. 722-725.

- \_\_\_\_\_. « Vie écrite par elle-même », *Œuvres complètes*, [...], p. 103-136.
- \_\_\_\_\_. « Le château de l'âme ou le livre des demeures », *Œuvres complètes*, [...], p. 807-1063.
- de CERTEAU, Michel. « La rupture instauratrice, une problématique de la foi, la "permission" ou l'événement », dans *La faiblesse de croire*, Éditions de minuit/Seuil, France, 1987, p. 209-212.
- de la CROIX, Jean. « La montée du carmel », *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 177-178
- \_\_\_\_\_. « La nuit obscure », *Œuvres complètes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p. 511-516.
- DURAND, Emmanuel. « Trinité immanente et Trinité économique selon Karl Barth. Les déclinaisons de la distinction et son dépassement », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 219-252.
- EMERY, Gilles. « La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel", suivant saint Thomas d'Aquin », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 141-177.
- FÉDOU, Michel. « La redécouverte des anténicéens et ses enjeux pour la théologie trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 59-73.
- GIOIA, Luigi. « La connaissance du Dieu Trinité chez saint Augustin par-delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.) [...], p. 97-139.
- HEGEL, Georg. Friedrich. *La religion accomplie* III, p. 18, cité par V. HOLZER. « Trinité et analogie [...] », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 274, note 1.
- HOLZER, Vincent. « Trinité et analogie chez Hans Urs von Balthasar. Le statut trinitaire de l'amour comme "transcendental pur et simple" », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 253-283.
- MERTON, Thomas. *Conjectures of a Guilty Bystander*, New York: Doubleday, [1989], 1966, cité par B. PENNINGTON. *True Self, false Self*, Crossroad, 2000, p. 85.
- \_\_\_\_\_. « Image and likeness », *The New Man*, London, Burns and Oates, 1962, p.35-48.
- \_\_\_\_\_. « Promethean theology », *The New Man* [...], p. 15-35.
- \_\_\_\_\_. « Spirit of bondage », *The New Man*, [...], p. 70-91.
- \_\_\_\_\_. « Things in their identity », *New seeds of contemplation*, Norfolk, Conn., New Directions, 1961, p. 29-36 [T. MERTON, « Les choses dans leur identité », *Nou-*

*velles semences de contemplation*, traduction de Marie Tadié, Paris, Seuil, 1963, p. 30-42.]

ORIGÈNE, *Homilia in Leviticum*.

POTTIER, Bernard. « Les cappadociens et le renouveau de la pneumatologie en contexte œcuménique ». Cf., E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau* [...], p. 75-96.

RAHNER, Karl. *Écrits théologique, VIII*, p. 127-128, cité par E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau* [...], p. 42.

RAHNER, Karl. « Le concept du mystère dans la théologie catholique », dans *Écrits théologiques, VIII*, trad. R. Givord, Paris, Desclée, 1967, p. 99, cité par E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau* [...], p. p. 14.

RAHNER, Karl. « Que veut dire " autocommunication de Dieu " ? », *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme, traduction de Gwendoline Jarczyk*, Paris, Centurion, 1983, p. 139-148; 144-145.

RIAUEDEL, Olivier. « L'usage de l'exégèse au sein d'une refondation de la théologie trinitaire chez Wolfhart Pannenberg », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), *Les sources du renouveau* [...], p. 285-300.

ROBERTS, Bernadette. « No-self experience », *What is self? A study of the spiritual journey in terms of consciousness*. Boulder, CO, Sentient Publications, LLC, 2005, p. 44-48.

SESBOUÉ, Bernard. « Diagnostic: situation de la christologie aujourd'hui », *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine*. Coll. « Jésus et Jésus-Christ » ; n° 17, Paris : Desclée de Brouwer, 2000. p. 21-31.

THEOBALD, Christoph. « Le passage de la théologie des manuels à de nouvelles formes de pensée », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 33-53.

TILLICH, Paul. « Dieu au-dessus de Dieu et le courage d'être », *Le courage d'être*. Paris, Casterman, 1967, p. 178-180.

*The cloud of unknowing*, translated and edited by William Johnson, New York, Image, an imprint of the Crown Publishing Group, a division of Random House, 2014, p. 103.

VEILLARD-BARON, Jean-Louis. « La trinité hégélienne : la critique de Kant comme source pour la théologie trinitaire », dans E. DURAND et V. HOLZER (dir.), [...], p. 187-200.

**b.1.2) Collectifs**

PEELMAN, Achiel. « Spiritualité et conscience planétaire », Camil Ménard (dir.), *Spiritualité contemporaine, Défis culturels et théologiques: actes du Congrès 1995 de la Société canadienne de théologie*, Coll. « Héritage et projet », n° 56, Saint-Laurent, Québec, Fides, p. 48.

**b.1.3) Dictionnaires et livre de références**

*Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2001, 2195 p.

LACOSTE, Jean-Yves (dir.). *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1998, 1298 p.

PASSELECQ, Georges et POSWICK, Réginald-Ferdinand. *Table pastorale de la Bible, Index analytique et analogique*, Paris, P. Lethielleux, Éditeur, 1974, 1214 p.

VILLER, Marcel. *et al. Dictionnaire de spiritualité : ascétique et mystique; doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 16 Tomes, 1936-1994.

**b.1.4) Périodiques**

Von BALTHASAR, Hans Urs. « L'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église », *Concilium*, 1965, n° 9, p. 11-24.

**b.1.5) Thèses**

CONTI, Joseph Gerard. *The "inner-worldly mysticism" of Thomas Keating: A paradigm of renewal of Catholic contemplativism*, Thèse (Ph.D.), University of Southern California, 1994, 372 p.

**b.1.4) Actes de colloque**

LADRIÈRE, Jean, « Le concept de culture et les rapports entre foi et culture », *Acte du colloque: Université Église et société*, Université catholique de Louvain, 10 décembre 1993, Notice I, p. 31-39.

**b.1.7) Documents audio-visuels**

Film: *Thomas Keating, A rising tide of silence*, Contemplative Outreach Conference, Snowmass, October 25, 2013.

*Vincent Holzer et Jean-Luc Marion présentent Hans Urs von Balthasar sur KTOtv.* Échange Marion-Holzer à propos du concept balthasarien de figure [plus particulièrement aux minutes 20.45 et surtout 28.40] (page consultée le 16 décembre 2014), <http://sem-carmes.com/?Vincent-Holzer-et-Jean-Luc-Marion> .

### **b.1.5) Site internet**

*Anagogie, Wikipédia*, (page consultée le 29 novembre 2016), <https://fr.wikipedia.org/wiki/Anagogie> .

*Apatheia, Wikipédia*, (page consultée le 17 mars 2017), <https://fr.wikipedia.org/wiki/Apatheia> .

ROSENWEIN, Barbara. H. « Y avait-il un « moi » au haut Moyen Âge ? », *Revue historique* 2005/1 (n° 633), p. 31-52, (page consultée le 24 septembre 2014), <https://www.cairn.info/revue-historique-2005-1-page-31.htm> .

*Bede Griffiths*, (page consultée le 21 mars 2017), [https://en.wikipedia.org/wiki/Bede\\_Griffiths](https://en.wikipedia.org/wiki/Bede_Griffiths) .

*Bible Research, Internet Resources for Students of Scripture*, (page consultée le 12 février 2017), <http://www.bible-researcher.com/comma.html> .

CAMELOT, Pierre-Thomas. *Sabellianisme, Encycopédie Universalis*, (page consultée le 25 novembre 2016), [http://www.universalis-edu.com.ezproxy.usherbrooke.ca/encyclopedie/sabellianisme/#titre-i\\_12986](http://www.universalis-edu.com.ezproxy.usherbrooke.ca/encyclopedie/sabellianisme/#titre-i_12986) .

CAMILLERI, Sylvain. *De quelques implications phénoménologiques de la notion de figure christique: Hans Urs von Balthasar et Jean-Luc Marion*, (2007), (page consultée le 24 octobre 2014), <https://mondodamani.org/dialegesthai/sc01.htm> .

*Comma Johanneum, Wikipedia*, (page consultée le 24 novembre 2014), [http://fr.wikipedia.org/wiki/Comma\\_Johanneum](http://fr.wikipedia.org/wiki/Comma_Johanneum) .

de CLAIRVAUX, Bernard, Sermon 82, no 3, dans *Cantiques. Cf.*, (page consultée le 19 janvier 2015), <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome04/cantique/cantique082.htm> .

*Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétienne, Nostra aetate.* [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651028\\_nostra-aetate\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_fr.html) .

*Dictionnaire français Larousse*, <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/scholastique/71553> .

DUBOIS, Jacques. *Jean Cassien, Encyclopédie Universalis*, (page consultée le 26 novembre 2013), [www.universalis.fr/encyclopedie/jean-cassien/](http://www.universalis.fr/encyclopedie/jean-cassien/) .

DUMÉRY, Henry. « Deïsme ». *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 9 décembre 2016), <http://www.universalis.fr/encyclopedie/deisme/> .

DUMÉRY, Henry. « Dieu - Par-delà théïsme et athéïsme ». *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 9 décembre 2016), <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/dieu-par-dela-theisme-et-atheisme/> .

*Histoire & Spiritualité*, (page consultée le 29 novembre 2016), <http://www.histoireetspiritualite.com/religions-fois-philosophie/christianisme/biographies-portraits/F/faust-socin-fausto-sozzini.html> .

KANNENGIESSER, Charles. *Arianism*, *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 90, (page consultée le 12 janvier 2017), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176> .

LADARIA, Luis. F. « Tam Pater nemo. Quelques réflexions sur la paternité de Dieu », *Transversalités*, 3/2008 (N° 107), p. 93-123. (page consultée le 24 septembre 2014), <https://www.cairn.info/revue-transversalites-2008-3-page-93.htm#re83no83> .

LAFONT, Ghislain. « Adoptianism », *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 13, (page consultée le 27 novembre 2016), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176> .

LOUTH, Andrew. « Taming of spiritual theology », *Spiritual Theology*, *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 1740, (page consultée le 10 février 2018), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176> .

MARAVAL, Pierre. *Apollinarianism*, *Encyclopedia of Christian Theology*, p. 70-71, (page consultée le 12 janvier 2017), <http://lib.myilibrary.com.ezproxy.usherbrooke.ca/Open.aspx?id=14176> .

MESLIN, Michel. *Arianisme*, *Encyclopædia Universalis*, (page consultée le 11 novembre 2016), <http://www.universalis.fr/encyclopedie/arianisme/> .

PANIKKAR, Raimon (page consultée le 7 février 2018), <http://www.raimon-panikkar.org/francese/XXVI-2-dialogue-intrareligieux.html> .

*Querelle du Filioque Wikipédia*, (page consultée le 29 novembre 2016), [https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle\\_du\\_Filioque](https://fr.wikipedia.org/wiki/Querelle_du_Filioque) .

RENAULT, Emmanuel. *o.c.d. Annexe 1, « Théologie mystique », La spiritualité carmélitaine*, (page consultée le 8 février 2018), <http://www.editions-eyrolles.com/livres/Mention/theologie/Theo-Web12-Renault-SpiritualiteCarmel.pdf> .



SESBOUÉ, Bernard. « *Dieu et le concept de personne* », *Revue théologique de Louvain*, 33<sup>e</sup> année, fasc. 3, 2002. p. 321-350. (page consultée le 9 décembre 2016), [http://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2002\\_num\\_33\\_3\\_3235](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2002_num_33_3_3235) .

## **b.2) Psychologie**

### **b.2.1) Monographie**

LEHMANN, Jean - Pierre. *Comprendre Winnicott*, Paris, Armand Colin, 2009, 224 p.

WILBER, Ken. *Up from Eden*. Boulder, Colo. Shambhala, 1981, 372 p.

ABRAM, Jan. *The language of Winnicott, A Dictionary of Winnicott's Use of Words*. Second édition, London, Karnac Books, 2007, 450 p.

### **b.2.2) Chapitres de livre**

ASSAGIOLI, Roberto. *Le développement transpersonnel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 24-32.

### **b.2.3) Périodiques**

LAVOIE, Louis - Charles. « Là où je rêve cela veille ». *Counseling et spiritualité*, vol. 26, no 2, automne 2007, p. 187-205.

### **b.2.4) Thèses**

GOLDMAN, Dodi. *In search of the real: The origins and originality of D. W. Winnicott*, These (Ph.D.) City University of New York, 1993, 224 p.

### **b.2.5) Dictionnaires et livre de références**

GREGORY, Richard-Langton. *The Oxford companion to the mind*, New York : Oxford University Press, 1987, p. 611- 613.

### **b.2.6) Sites internet**

*Anna Freud*, (page consultée le 29 novembre 2013), [http://fr.wikipedia.org/wiki/Anna\\_Freud#cite\\_ref-26](http://fr.wikipedia.org/wiki/Anna_Freud#cite_ref-26) .

*Histoire de la psychologie : CM n°1, Introduction*, (page consultée le 29 novembre 2013), <http://angelspirit7.free.fr/psychonet/L1/Histoire%20de%20la%20psychologie/CM1.htm> .

- Histoire de la psychologie* : CM6&7 (page consultée le 29 novembre 2013),  
<http://angelspirit7.free.fr/psychonet/L1/Histoire%20de%20la%20psychologie/CM6&7.htm> .
- FREUD, Sigmund. *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, (page consultée le 6 janvier 2014),  
[http://classiques.uqac.ca/classiques/freud\\_sigmund/essais\\_de\\_psychanalyse/Essai\\_4\\_considerations/considerations.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/essais_de_psychanalyse/Essai_4_considerations/considerations.html) , 1915, p. 14-15 .
- LEVERT, Isabelle. *La relation précoce mère-enfant* , (page consultée le 6 janvier 2014),  
[www.la-psychologie.com/relation\\_parent\\_nourrisson.htm](http://www.la-psychologie.com/relation_parent_nourrisson.htm) .
- ATHANASSIOU-POPESCO, Cleopâtre. *Le concept de père interne* (page consultée le 1 avril 2016),  
[http://benhur.telug.quebec.ca/SPIP/filigrame/squelettes/docs/vol11\\_no2\\_automne/dAthanassiou-popesco.pdf](http://benhur.telug.quebec.ca/SPIP/filigrame/squelettes/docs/vol11_no2_automne/dAthanassiou-popesco.pdf) .
- Complexe d'Œdipe*, (page consultée le 1 avril 2016),  
<http://psychiatriinfirmiere.free.fr/infirmiere/formation/document/psychologie/oedipe.htm> .
- Une curieuse expérience de l'Empereur Frédéric II*, (page consultée le 24 novembre 2017), <http://www.apophtegme.com/MYSTERES/frederic2.htm> .
- FREUD, Sigmund. « Le moi, le sur-moi et l'idéal du moi », *Le moi et le ça. Les Classiques des sciences sociales*, (page consultée le 13 décembre 2017),  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) .
- LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse, Sous la direction de Daniel Lagache, Cf.*, (page consultée le 27 février 2015),  
[http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche\\_et\\_pontalis/voc307.html#toc422](http://psycha.ru/fr/dictionnaires/laplanche_et_pontalis/voc307.html#toc422) .
- PODGUSZER. Catherine. « Manque ou carence? », (page consultée le 15 mai 2014),  
[http://www.psychanalyse-in-situ.fr/boite\\_a/carence.htm](http://www.psychanalyse-in-situ.fr/boite_a/carence.htm)

**C) Méthodologie****c.1) Chapitres de livre**

L'ÉCUYER, René. *Méthodologie de l'analyse développementale de contenu –méthode GPS* [Genèse des Perceptions de Soi] *et Concept de soi*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1990, p. 72-76.

LONERGAN, Bernard. *Pour une méthode en théologie*, Montréal, Fides, 1978, p. 9, cité par A. PEELMAN. « Spiritualité et conscience planétaire [...], p. 52.

**D) Sociologie****d.1) Chapitres de livre**

HERVIEU-LÉGER, Danielle. « De la religion perdue au religieux partout », *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 1-17.

**d.2) Périodiques**

LEMIEUX, Raymond. « Penser la religion au Québec », *Globe, Revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 225-236.